

JOSE MANZANA MARTINEZ DE MARAÑON

OBJEKTIVITÄT UND WAHRHEIT

(VERSUCH EINER TRANSZENDENTALEN BEGRÜNDUNG
DER OBJEKTIVEN WAHRHEITSSETZUNG)

1960



José Manzana Martínez de Marañón

OBJEKTIVITÄT UND WAHRHEIT

*(Versuch einer transzendentalen Begründung der
objektiven Wahrheitssetzung)*

OBJEKTIVITÄT UND WAHRHEIT

**(VERSUCH EINER TRANSZENDENTALEN BEGRÜNDUNG
DER OBJEKTIVEN WAHRHEITSETZUNG)**

*Inaugural - Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig - Maximilians - Universität zu München*

vorgelegt von

JOSE MANZANA MARTINEZ DE MARAÑON

aus Vitoria (Spanien)

Vitoria (ESET Verlag)

1961

Gutachter: Prof. DR. REINHARD LAUTH.
Referent: Prof. DR. WOLFGANG STEGMÜLLER
Tag der mündlichen Prüfung: 25 Februar 1960



*Meiner Mutter
und meinen Geschwistern
gewidmet*



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554014_0052

VORWORT

DIE vorliegende Abhandlung hat sich zum Ziel gesetzt, die *letzte* Möglichkeitsbedingung der objektiven Wahrheitssetzung nach der kantischen transzendentalen Reflexion zu untersuchen. Damit sind der Ansatzpunkt und der gedankliche Raum der Untersuchung bestimmt. Die kantische Spekulation über das Wissen ist unser Ausgangspunkt und zwar als Mittel zur Reflexion, nicht jedoch als Objekt der Untersuchung. Es lag nicht in unserer Absicht, eine Kant-Forschung oder eine Kant-Interpretation —im vorläufigen Sinne des Wortes— zu geben, sondern eine Weiterführung der kantischen transzendentalen Reflexion über das objektive Wissen. Dieser methodische Standpunkt erlaubte uns in der *Niederschrift* des kantischen Gedankenganges auf die umfangreiche Kant-Literatur fast vollständig zu verzichten, wenn auch die innere Dialektik unserer Darstellung selbstverständlich von der Kant-Fachliteratur mitbestimmt ist. Anderes Verfahren hätte uns zu zahlreichen und umfangreichen Auseinandersetzungen geführt, die dem Hauptzweck der Untersuchung keineswegs hätten dienen können. Trotzdem wird der aufmerksame Leser die ständigen stillen Auseinandersetzungen bemerken.

Der gedankliche Raum der Untersuchung ist der Transzendentalismus, so wie Kant ihn inaugurierte und wie wir ihn verstehen und in den drei ersten Kapiteln dieser Abhandlung darstellen.

Dabei waren uns zwei Dinge wichtig:

Erstens sollte der Transzendentalismus zur vollen Geltung gebracht werden. Die Reflexion durfte nicht in einem Zwischenstadium stehenbleiben, sondern mußte bis ans Ende geführt werden, bis an die letzte Möglichkeitsbedingung der objektiven Wahrheitssetzung.

Zweitens mußte der Transzendentalismus echt sein, d. h. nur

aus sich selbst leben und nur aus seiner inneren Dynamik fortschreiten. Damit wollten wir unsere Reflexion von einer "Erkenntnismetaphysik" unterscheiden, die eine transzendente Reflexion sein will, obgleich sie auch von Motiven mitbestimmt ist, die dem Transzendentalismus fremd sind. Dies hat keineswegs den Sinn einer "Beurteilung", sondern nur den einer Abgrenzung. Unsere Reflexion und ihre Ergebnisse treten auch nicht in Gegensatz zu der Reflexionsart und den Inhalten einer "philosophia perennis"; vielmehr wird sich eine tiefere und höhere Übereinstimmung zwischen beiden zeigen. Hier ist das Entscheidende das Aufweisen des Absolutheitsmomentes jeder Wahrheitssetzung und des "Sein-Sollen-Charakters" der Wahrheit. Gerade dieses Moment wird oft vergessen, und deshalb kann die Reflexion die letzte Möglichkeitsbedingung der objektiven Wahrheitssetzung entweder nicht erreichen oder nur durch Hinzufügen von fremden (obwohl vielleicht wertvollen und wahren!) Motiven oder nur durch die Verschiedenheit der geistigen (faktisch angenommenen!) menschlichen Vermögen.

Hier möchte ich allen denen danken, die an dem Entstehen dieser Arbeit teilgehabt haben. Einen besonderen Dank schulde ich Prof. Dr. Reinhard Lauth, der die Arbeit geleitet hat. Vor aller Fachliteratur ist mir das bedeutsam geworden, was ich bei seinen Vorlesungen und Seminarübungen aufgenommen habe. Dazu kam seine stete, selbstlose Hilfe.

Der Verfasser weiß sehr wohl, daß die vorliegende Untersuchung ein Wagnis bedeutet. Er weiß auch, daß viele Fragen gar nicht oder nicht genügend zur Sprache gekommen sind. Das alles ist unvermeidlich bei einer Arbeit, der ein Termin und Umfang irgendwie vorgeschrieben sind. Trotzdem hofft der Verfasser, daß sie auch so ihren Sinn erfüllt: Dienst an der Wahrheit zu sein!

QUELLEN - UND LITERATURVERZEICHNIS

A) QUELLEN

- AUGUSTINUS, A., *Opera omnia*, Migne "Patrologia Latina", XXXII-XLVII, Parisiis, 1877.
- DESCARTES, R., *Oeuvres complètes*, Ed. Adam et Tannery, Paris, 1897-1910.
- FICHTE, J. G., *Sämtliche Werke*, herausgeg. von I. H. Fichte. Bonn, 1835.
- Nachgelassene Werke*, herausgeg. von I. H. Fichte. Bonn, 1835.
- HEGEL, G. W. F., *Sämtliche Werke*, herausgeg. von G. Lasson. Leipzig, 1905 ff.
- JACOBI, F. H., *Werke* Leipzig, 1812.
- KANT, I., *Gesammelte Werke*, her. von der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1910 ff.
- PLATO, *Gesammelte Werke*, "Les belles lettres", Paris.
- SCHELLING, F. W. J., *Werke*, Stuttgart und Augsburg, 1856-1861.
- THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia*, Ed. Leonina, Romae, 1882 ff.

B) MONOGRAPHIEN UND AUFSÄTZE

- ADICKES, E., *Kants opus postumum dargestellt und beurteilt*, Berlin, 1912.
- BAUCH, BR., *I. Kant*, 2. Aufl., Berlin, 1923.
- BLONDEL, M., *L'Action* vol. I. Le probleme des causes secondes et le pur agir, Paris, 1936.
- Vol. 2. L'action humaine et les conditions de son aboutissement, Paris, 1937.
- La Pensée*: vol. 1. La genese de la pensée et les paliers de son ascension spontanée, Paris, 1934.
- Vol. 2. La responsabilité de la pensée et la possibilité de son achèvement, Paris, 1934.
- BRENTANO, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, 1922.
- Versuch über die Erkenntnis* (Aus dem Nachlaß) Leipzig, 1925.
- Wahrheit und Evidenz*. (Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe ausgewählt, erläutert und eingeleitet von O. Kraus), Leipzig, 1930.
- CASSIRER, E., *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1918.
- COHEN, H., *Kants Theorie der Erfahrung*, 3 Aufl., Berlin, 1918.
- DEFEVER, J., *La preuve réelle de Dieu*. Etude critique, Bruxelles-Paris, 1953.

- DE VLEESCHAUWER, H. J., *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant* (3 Bde.) Paris, 1934-38.
- ERDMANN, B., *Kant Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der Kr. d. r. V.*, Leipzig, 1879.
- *Kritik der Problemlage in Kantstranszendentaler Deduktion der Kategorien*, Abh. d. Berl. Akad., 1915.
- *Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Abh. d. Berl. Akad., 1917.
- FISCHER, K., *Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre*, Mannheim, 1860.
- GRATRY, A., *La connaissance de Dieu*, Paris, 1864.
- GRAYEFF, F., *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*, Hamburg, 1951.
- GUTTMANN, J., *Kants Begriff der objektiven Erkenntnis*, Breslau, 1911.
- HARTMANN, N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4 Aufl., Berlin, 1949.
- *Diesseits von Idealismus und Realismus*, Kant-Studien, Bd. XXIX, 1924. (Kleinere Schriften, Bd. II, Berlin, 1957).
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Halle, 1928.
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2 Aufl., Frankfurt am Main, 1950.
- *Vom Wesen der Wahrheit*, 2 Aufl. Frankfurt am Main, 1949.
- *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.
- HEIMSOETH, H., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Köln, 1956.
- HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., 3 Aufl., Halle, 1922.
- *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I Bd.
- KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921.
- LAUTH, R., *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, München, 1953.
- *Sittliche Wertung und Gutsein*, Zeitschrift für philos. Forschung, IX/2. Seiten 372-376 (Meisenheim-Glan).
- *Descartes*, art. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. III, Freiburg, 1959.
- LORTZ, J. B., *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach bei München, 1957.
- *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, Analecta Gregoriana, vol. 95, Romae, 1958.
- *Die transzendente Methode in Kants "Kritik der reinen Vernunft" und in der Scholastik*, in "Kant und die Scholastik heute" (Pullacher Philos. Forsch. I) 1955, S. 35-108.
- MARC, A., *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique reflexive*, Bruxelles-Paris, 1958.
- MARECHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique*, (Bruxelles-Paris). III. Cahier: La critique de Kant, 3 Aufl., 1944. IV. Cahier: Le système idéaliste chez Kant et les postkantians, 1947. V. Cahier: Le thomisme devant la philos. critique, 2 Aufl., 1949).

—*L'aspect dynamique de la méthode transcendentale chez Kant*, Revue néoscol. de Philos., 42 (1939) Seiten 341-384.

MARTIN, Immanuel Kant, Köln, 1951.

PAULSEN, F., Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre, 3 Aufl. Stuttgart, 1899.

RICKERT, H., Der Gegenstand der Erkenntnis, 5 Aufl., Freiburg, 1921.

RITZEL, W., Studien zum Wandel der Kantauffassung, Meisenheim Glan, 1952.

REINHOLD, C. J., Briefe über die kantische Philosophie, Leipzig, 1790.

SCHELER, M., Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle a. d. S., 1916.

SIMMEL, G., Kant (16 Vorlesungen), Leipzig, 1904.

SIEWERTH, G., Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt, 1934.

SÖHNGEN, G., Sein und Gegenstand, Münster in W., 1930.

VAHINGER, H., Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 Aufl., Stuttgart, 1922.

WUNDT, M., Kant als Metaphysiker, Stuttgart, 1924.

ZAHN, M., Die Einheit der kantischen Philosophie, Diss. München, 1957.

ERSTER TEIL

Die kantische Spekulation

“In der Kritik der reinen Vernunft bin ich in Absicht auf diese Frage synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hineinzudenken, was noch nichts als gegeben zu Grunde legt außer die Vernunft selbst und also, ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht”. (Prolegomena, § 4).

I. KAPITEL

DIE TRANSZENDENTALE REFLEXION ALS REFLEXION DER VERNUNFT ÜBER SICH SELBST

“Die transzendente Logik weiß, daß das, was sie treibt,
bloße Reproduktion ist des ursprünglichen Lebens des Wissens”.
(J. G. FICHTE, Transz. Logik, IX, 121)

§ 1

In dieser Arbeit versuchen wir den letzten Möglichkeitsgrund des objektiven Wissens in seiner Wahrheit bei Kant aufzuzeigen. Im Anschluß an dessen transzendente Spekulation fragen wir: Wie ist es letzten Endes möglich, daß wir etwas in Wahrheit wissen? Welche ist die allerletzte Möglichkeitsbedingung, an der die objektive Urteilssetzung als solche hängt?

Mit dieser Frage zeigen wir den Gang des Aufstieges von dem Gegebenen, Bedingten zu dem Bedingenden, von dem Begründeten zu dessen Grunde und dessen Genesis.

Es ist der von Kant versuchte Weg des Transzendentalismus. Gerade hierin, jenseits seiner einzelnen konkreten Thesen, liegt der eigentliche Geist des Kantismus: nicht bei dem Faktum des Bewußtseins und des Wissens zu bleiben, sondern sie genetisch, d. h. aus ihren Möglichkeitsgründen zu begreifen (1).

(1) “Über Kant ist jetzt des Redens viel [...] Aber keiner weiß eigentlich, wovon die Rede ist. Probieren sie es nur. Wenn ein einziger von diesen superiören Geistern auf die Frage: was denn nun der distinkte Charakter der Kantischen Philosophie sei, antwortet: dies, daß sie das faktisch gegebene Bewußtsein in seine Genesis auflöse und es vor den Augen des Zuschauers entstehen lasse, so will ich unrecht haben und es ihnen abbitten”. (J. G. FICHTE, Transz. Logik, IX, 131). (Fichte wird immer nach der J. G. Fichte-Ausgabe: Sämtliche Werke, herausg. von J. H. Fichte, Berlin, 1845-46, zitiert. Die nachgelassenen Werke werden als Band IX, X, XI der Ges. Ausg. angeführt).

Etwas Paradoxes haben wir hier vor uns. Das Denken und die Vernunft, durch die alle Probleme gelöst werden sollen, werden selbst zum Problem. Die Vernunft wird für sich selbst problematisch, und gerade nur, insofern sie dies wird, weiß sie von ihrem Ursprung und Sinn und wird zum wahren erleuchtenden Prinzip. Im Grunde geht es darum, die Vernunft "vernünftig" und das Denken "denkbar" zu machen.

Das ist der gewagte Versuch des Transzendentalismus und die Aufgabe der "Kritik der reinen Vernunft" die "nicht eine Kritik der Bücher und Systeme sondern die des Vernunftvermögens überhaupt" (2) ist und die "nicht die Fakta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst [...] der Schätzung" (3) unterwirft.

Daß diese "Selbsterkenntnis" (4) der Vernunft möglich ist, daß nämlich die Vernunft "vernünftig" und das Denken "denkbar" sein kann, ist eine fundamentale Überzeugung Kant's, auf der die ganze kritische Untersuchung aufruht.

"An dessen statt [über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu denken] ich es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu tun habe, nach derer ausführlicher Kenntnis ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe und wovon mir auch schon die gemeine Logik ein Beispiel gibt, daß sich alle ihre einfachen Handlungen völlig und systematisch aufzählen lassen" (5).

"Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern selbst durch Vernunft ans Licht gebracht wird, sobald man nur das gemeinschaftliche Prinzip desselben entdeckt hat" (6).

(2) Kritik der reinen Vernunft, A XII. Die Kritik wird immer nur durch A, bzw. B zitiert. Andere Werke Kants werden nach der Akademie-Ausgabe (Kants gesammelte Schriften, her. von der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910...) angegeben.

(3) A 761.

(4) A XI

(5) A XIV.

(6) A XX.

Mit der Vernunft und mit dem Wissen ist der transzendentalen Reflexion eine Wirklichkeit (die der Vernunft und des Wissens) gegeben, nicht nur ein Begriff oder eine bloße Idee. Nicht die Idee des Wissens, sondern das Wissen als lebendige Wirklichkeit in der Totalität aller seiner Momente soll erleuchtet werden. Gegen die alte Auffassung, daß das Denken nur mit "Ideen" und "Begriffen" zu tun habe, betrachtet der echte Transzendentalismus die Bereiche: Bewußtsein und Leben als den eigentlichen Bereich des Denkens. Für ihn wäre der eigentliche Sündenfall der Spekulation und die tiefste Entfremdung des Denkens das, daß man das Wissen und die Wahrheit zu einer bloßen "Idee" verblasen möchte und daß man die transzendente Reflexion nur als Reflexion über diese Idee verstehe (7).

Fichte betonte mit allem Nachdruck diesen wesentlichen Bezug der "transzendentalen" Reflexion auf die Wirklichkeit. Die eigentliche Aufgabe der transzendentalen Reflexion ist das reallebendige Wissen (das Leben des Wissens) genetisch, d. h. aus seinem Grunde, zu begreifen. Er hat immer gegen die "erschaffende Philosophie" angekämpft. Das wird auch in seiner "Wissenschaftslehre" von 1794 betont:

"Die W-L unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Sein, und legt das erstere bloß zugrunde, um das letztere erklären zu können" (8).

"Die transzendente Logik weiß, daß das, was sie treibt, bloße Reproduktion ist des ursprünglichen Lebens des Wissens; die gemeine Logik aber meint, es sei das erste und ursprüngliche Denken selbst. Jene setzt das Wissen voraus, das so verfahren ist, wie sie es konstruiert, und bescheidet sich, ein bloßes Nachbild zu sein; und eben daher ist sie transzendente, weil sie sich erkennt als darüberschwebend über dem wahren Denken" (9).

(7) Siehe MAURICE BLONDEL, *La Pensée*, Paris, 1948, T. I, p. 1.

(8) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), I. 278, Anmerkung.

(9) Transz. Logik, IX, 121.

Nach der Philosophie ist das Denken das ursprüngliche Wissen, sie ist nur Nachkonstruktion desselben, daher ist sie transzendental, d. h. auf das Ursprüngliche gerichtet" (10).

Es ist zu betonen, daß Fichte das Wesen des Transzendentalen gerade in diesem Bezug auf das Ursprüngliche, Reale und wirklich Lebendige, dessen Genesis zu enthüllen ist, sieht. Die transzendente Spekulation soll uns nur ein Bild des wirklichen Lebens des Wissens vermitteln. Als Bild hat sie neben einem Bild-Charakter einen wesentlichen Bezug auf das reale Leben, das abgebildet wird (11). In diesem Sinne soll die transzendente Reflexion "ein Bild der Genesis des wirklichen Wissens" vermitteln.

§ 3

Nun ist das objektive Wissen in seiner Wahrheit eine lebendige Einheit von Objekt und Subjekt. Wissen ist immer Wissen von etwas, und nur als bewußtes hat das Objekt Sinn und Bedeutung. Aber diese lebendig-geschlossene Einheit enthält in sich eine "Bipolarität", die eine gedankliche Trennung von Subjekt und Objekt ermöglicht und gestattet, daß die Frage nach den Möglichkeitsgründen des objektiven Wissens auf die subjektive oder auf die objektive Seite des Wissens bezogen werden kann.

Im Wissen selbst ist das Objektive und das Subjektive so vereinigt, daß man nicht sagen kann, welchem von den beiden die Priorität zukommt. Es ist hier eigentlich kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und Eins.

Wenn man aber diese Identität erklären will, und in dieser

(10) Transz. Logik, IX, 122.

(11) "Es ist die in dem Bilde schlechthin liegende Beziehung, daß in ihm etwas abgebildet sei, ein in ihm Gebildetes ihm korrespondiere...". (Transz. Logik, IX, 142). "Das Bild aber setzt schlechthin durch sein Wesen, und so gewiß es Bild ist und man sich dies nur scharf denkt, ein zweites Glied außer ihm, ein Gebildetes. Es geht unaufhaltsam aus sich selbst heraus, durch sein bloßes Wesen gedrungen zu diesem hinausgehen und sich nicht genügend". (ebda. IX, 143).

Erklärung besteht die transzendente Reflexion, muß man diese geschlossene Einheit gedanklich aufheben. Man muß einen von den beiden Wissensfaktoren dem anderen "vorsetzen", von dem einen ausgehen, um auf den anderen zu kommen.

§ 4

Die transzendente Reflexion kann als Ausgangspunkt jedes von diesen beiden Momenten nehmen, und da die beiden sich wechselseitig notwendig bedingen, muß das Resultat der Reflexion dasselbe sein, von welchem Punkt man auch ausgeht (12).

(12) Von hier aus sieht man die Möglichkeit einer "ontologischen" oder "objektiven" transzendentalen Reflexion über das Wissen, die mit der "subjektiven" übereinstimmen muß. Die antike und mittelalterliche Philosophie enthält dafür wesentliche Momente. Es ist nur zu bedauern, daß diese Reflexion nicht vollständig durchgeführt worden ist. Die restlose Durchführung des "realistischen" Standpunktes würde den Realismus in Transzendentalismus umgewandelt haben.

Die Grundlinien der "ontologischen" Reflexion wären diese:

Man setzt den Primat des Seins und seiner inneren Gesetzlichkeit (seiner inneren Intelligibilität!) voraus. Damit wird nicht das "tote", "faktische" Sein gesetzt, sondern eines, das zugleich "intelligibilis", d. h. in seiner inneren "Wahrheit" auf "die Vernunft" bezogen ist (ens et verum convertuntur!).

Nun sollte die "ontologisch-transzendente" Reflexion die notwendigen Beziehungen Sein-Wahrheit oder Sein-Vernunft ans Licht bringen. In welchem Sinne ist jede wissende Vernunft auf das Sein bezogen und in welchem Sinne enthält jedes Sein eine notwendige Bezogenheit auf die Vernunft? Im Grunde handelt es sich um die "ontologisch-metaphysische" Aufhellung des Seins, insofern es "verum", d. h. "vernünftig" sein soll.

Dann müßte diese "ontologische" Reflexion über das Sein, das eine notwendige Bezogenheit auf die Vernunft zeigt, mit der "subjektiven" Reflexion über die Vernunft, die ebenso notwendig auf das Sein bezogen ist, notwendig übereinstimmen.

Der Fehler der "realistischen" Metaphysik besteht nicht darin, daß sie mit dem Sein anfängt oder in dem Sein bleibt, sondern gerade darin, daß sie das Sein in seiner Fülle und inneren Gesetzlichkeit verläßt, insofern sie ein Seinssystem erdenkt, das im Grunde seine innere notwendige Bezogenheit auf die Vernunft in der Wahrheit verloren hat und so "un-wahr", d. h. "un-vernünftig" und "un-denkbar" bleibt.

In seiner Reflexion wählte Kant hauptsächlich das subjektive Moment als Ausgangspunkt. Er fragte sich: "Wie und was kann ich wissen?" Wie ist es möglich, daß ich etwas weiß? (13). Dieser Weg ist der Weg des Transzendentalismus. Trotzdem soll die lebendige Einheit des Subjektiven und des Objektiven behauptet werden, so daß man im Verlauf der Reflexion die beiden Momente ständig in einer geschlossenen Einheit, in ihrem "In-einander-Sein" hält (14).

Wenn in der transzendentalen Reflexion das Wissen und die wissende Vernunft in ihrer Genesis zum Bewußtsein gebracht werden, bietet sich in diesem "Sich-selbst-Objektwerden-des-Subjektiven" eine wahre Selbsterkenntnis der Vernunft an.

"Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis a priori untersucht und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft [...], und heißt Metaphysik" (15).

Die transzendente Untersuchung als solche, als die Bestimmung der Gründe, die aus der Vernunft das Wissen ermöglichen, ist zugleich notwendigerweise eine Durchforschung der Vernunft selbst.

Transzendente Erkenntnis ist diejenige, "die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt" (16). Nun nennt Kant das Vermögen, etwas a priori, aus Prinzipien, zu erkennen, die "reine Vernunft" (17).

(13) Siehe A 804-805. Siehe auch SCHELLING, "System des transzendentalen Idealismus", Jena, 1800, § 2 (Schellings Werke, herausgegeben von M. SCHRÖTER, München, 1927, Band II. S. 345).

(14) Eigentlich kann man diesen Weg weder subjektiv, noch objektiv nennen. In Wahrheit bleibt er jenseits der Spaltung: Sein-Vernunft, Subjektivität-Objektivität. Dasselbe muß man auch von dem "ontologischen" Wege der transzendentalen Reflexion sagen.

(15) A 841.

(16) B 25. "Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen apriori von Gegenständen überhaupt beschäftigt". (A 12).

(17) A 11.

Sofern demnach die in der Vernunft enthaltenen Prinzipien die Möglichkeit der apriorischen Erkenntnis ausmachen, muß die Enthüllung dieser Möglichkeit durch die transzendente Reflexion zu einer Aufhellung der Vernunft selbst werden.

Kant selbst betrachtet die gesamte transzendente Reflexion als eine "Selbsterkenntnis" der Vernunft (18), die "den ganzen inneren Gliederbau" der Vernunft ans Licht bringt (19).

In Bezug auf diese "Selbsterkenntnis" (20) der Vernunft in der kritischen Reflexion finden wir in den "Reflexionen" folgendes:

"Es ist auch nicht genug (für die Gelehrte) viel andre Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft. *Anthropologia transcendentalis*" (21).

"Es ist die Frage: was kann man durch bloße Vernunft ohne alle Erfahrung erkennen? [...] Welche sind die Quellen, die Bedingungen und Grenzen? Die transcendentalphilosophie ist critique der reinen Vernunft, Studium des Subjekts" (22).

"Das vornehmste ist, daß, ehe man eine doctrine der reinen Vernunft wagt, zuerst eine Critik derselben hat müssen angestellt werden. Aber critiken erfordern Kenntnisse der Quellen und Vernunft muss sich selbst kennen. Zu dieser Untersuchung wird man nach langen Irrthümern getrieben" (23).

§ 5

Die "Selbstdurchsichtigkeit" der Vernunft, die dieser Selbsterkenntnis zugrunde liegen muß, ist eine niemals in Zweifel ge-

(18) A XI.

(19) B XXII. XXIII.

(20) A XI. "Wenn aber Vernunft kritisiert werden soll, von wem kann sie es werden? Nicht anders als von ihr selbst". (J. G. HERDER. "Metakritik zur Kritik der Reinen Vernunft", Berlin, 1955, S. 27).

(21) Reflexionen Nr. 903 (Akadem. Ausg., Kants handschriftlicher Nachlaß, II. Band, S. 395). (Auf die noch sehr ungeklärte Datierungsfrage dieser Reflexionen möchten wir nicht eingehen. Es kommt für uns hier nur darauf an, gedankliche Zusammenhänge der kantischen Spekulation festzustellen. (Wir übernehmen die Orthographie des Originals)

(22) Reflexionen Nr. 4455 (ebda. Band IV, S. 558).

(23) Reflexionen Nr. 4892 (ebda. Band V, S. 21).

stellte Voraussetzung der kantischen Spekulation. Diese Fähigkeit der Vernunft wird von Kant als etwas Selbstverständliches angenommen. Für ihn stellt diese Selbsterkenntnis keine ruhmredigen und unbescheidenen Ansprüche, denn da "ich es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu tun habe, nach derer ausführlicher Kenntnis ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe und wovon mir auch schon die gemeine Logik ein Beispiel gibt, daß sich alle ihre einfachen Handlungen völlig und systematisch aufzählen lassen" (24).

Diese fundamentale Überzeugung ist so tief, daß es scheint, Kant sei sich der Schwierigkeiten dieser Selbsterkenntnis der Vernunft nicht ganz bewußt gewesen. So vergleicht er diese "Selbstdurchsichtigkeit" der Vernunft mit der mathematischen Evidenz. "Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben läßt" (25).

Diese angebliche "Selbstverständlichkeit" hat Kant dazu getrieben, daß er nach den Möglichkeitsgründen der Selbsterkenntnis der Vernunft — nach den Möglichkeitsgründen seiner transzendentalen Reflexion — nie gefragt hat. Damit bleibt eine tiefere Ebene der Vernunft (und ihr letzter Möglichkeitsgrund) unerreicht (26).

§ 6

Man hat versucht, den Transzendentalismus nur als eine Re-

(24) A XIV. Siehe auch A XX, A 13, B 26.

(25) A 762.

(26) In unserer Arbeit versuchen wir, nur die Möglichkeitsbedingungen des "objektiven" Wissens aufzuzeigen. Trotzdem werden wir indirekt auf die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Selbsterkenntnis der Vernunft eingehen, weil das objektive Wissen als solches notwendigerweise ein Wissen der Vernunft über sich selbst enthält.

flexion über die Kultur in ihrem ganzen Umfang zu verstehen. Die neue Metaphysik, die Kant begründete, wäre, dieser Ansicht zufolge, nur "Metaphysik der Wissenschaften"; Prinzipienlehre der Mathematik und Naturwissenschaften, der Sittlichkeit, des Rechtes, der Geschichte und der Religion. Ihre einzige Aufgabe wäre es, die mannigfaltigen, objektiven geistigen Richtungen der menschlichen Kultur zur Einheit des transzendentalen Problems zusammenzufassen. Damit bleibt sie auf das Ganze der geistigen Kultur hingewiesen, um ihren Aufbau und die allgemeingültigen Normen, die sie beherrschen und leiten, verständlich zu machen. Die Vernunft als Objekt der kritischen Untersuchung ist nur als das Ganze der Kultur zu verstehen, und nur als Reflexion über die Kultur und ihre allgemeingültigen Normen ist die transzendente Untersuchung eine Untersuchung über die Vernunft (27).

Diese Auffassung trifft bestimmt etwas Richtiges: die zweifellos vorhandene "objektive" Seite der kantischen Spekulation. Sie ist gewiß eine Reflexion über die Kultur, eine Aufhellung ihrer allgemeinnotwendigen Möglichkeitsbedingungen und ihres logisch-formalen Gefüges, aber zugleich und in einem tieferen Sinne ist sie eine Reflexion über die Vernunft selbst, als die schöpferische Kraft, aus der diese Kultur entsteht. Gerade die Frage nach den Gründen der Kultur muß zu der Vernunft, subjektiv betrachtet, als dem ursprünglichen Grunde jeder Kultur, führen.

Die Vernunft ist kein freischwebendes formales System von Gesetzen, sondern ursprünglich eine lebendige Einheit von realen Handlungen, durch welche die Kultur in ihrem ganzen Umfang entsteht. Kant vergleicht die Vernunft, die in der "Kritik der reinen Vernunft" zu untersuchen ist, mit einem Organismus (28). Damit deutet er gewiß nicht auf ein bloß logisch-formales Gefüge, sondern auf eine lebendige Struktur, die in der Mannigfaltigkeit ihrer Handlungen "final" sich entfaltet. Erst im Verlauf

(27) Siehe E. CASSIRER, "Kants Leben und Lehre", Berlin, 1918, S. 165-166.

(28) B XXIII, XXXVII.

unserer Arbeit werden wir die Richtigkeit dieser Auffassung prüfen. Hier können wir trotzdem bereits einiges andeuten.

“Kritik der reinen (spekulativen) Vernunft” heißt eine “Untersuchung” (29) des Denkens, in der die Vernunft sowohl das Subjekt (30), als auch das Objekt (31) der Untersuchung ist. “Nicht die Fakta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst” (32) soll untersucht werden. So werden in der transzendentalen Logik “die Prinzipien, ohne welche überhaupt kein Gegenstand gedacht werden kann” (33), untersucht und der Ursprung, Zusammenhang und die “Natur” der Funktionen der Spontaneität der Vernunft ans Licht gebracht.

In diesem Sinne spricht Kant von einer Untersuchung über die “Natur der reinen Vernunft” (34). Die “Passivität” der Sinnlichkeit, die “Spontaneität” des Verstandes oder die “natürliche Dialektik der Vernunft” (35) sind Bestimmungen, die “in der Natur der menschlichen Vernunft liegen oder in ihr gegründet sind” (36).

§ 7

Wegen des “kritischen” Charakters der transzendentalen Reflexion ist sie in erster Linie gegen die Anmassungen des Dogmatismus gerichtet und versucht zuerst die Grenzen der Vernunft zu bestimmen.

Aber diese Bestimmung der Grenzen (nicht der bloßen Schranken!) (37) der Vernunft setzt notwendigerweise eine Bestimmung der Gründe oder Quellen der Vernunft voraus.

(29) A 841.

(30) A XII.

(31) A XI-XIV.

(32) A 761.

(33) A 62.

(34) A 703.

(35) Prolegomena § 42 (Akademie-Ausgabe, Werke Band IV, S. 329).

(36) A 323.

(37) A 761.

“Alle Unwissenheit ist entweder die der Sachen oder der Bestimmung und Grenzen meiner Erkenntnis. Wenn die Unwissenheit nun zufällig ist, so muß sie mich antreiben, im ersten Falle den Sachen (Gegenständen) dogmatisch, im zweiten den Grenzen meiner möglichen Erkenntnis kritisch nachzuforschen. Daß meine Unwissenheit schlechthin notwendig sei [...], läßt sich nicht empirisch, aus der Beobachtung, sondern allein kritisch, durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntnis ausmachen. Also kann die Grenzenbestimmung unserer Vernunft nur nach Gründen a priori geschehen” (38).

Die transzendente Reflexion geht also prinzipiell auf die Frage nach den “Gründen” (39). Die Lösung der Frage nach den Grenzen wird von selbst aus ihr folgen. In diesem Sinne werden die Kategorien, als “Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung” (40), anerkannt. Die Einheit der Apperzeption als ursprüngliche synthetische Einheit, wird als der “höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transzendental-Philosophie heften muß” (41), bezeichnet. Sie liegt allem Denken zugrunde (42) und ist eigentlich der Grund der “Begriffe der Objekte überhaupt” (43) und macht “die Möglichkeit der Kategorien” (44) aus.

§ 8

Durch die Auslegung der Möglichkeitsgründe des Wissens gelangt also die transzendente Reflexion zu einer Aufhellung der Vernunft selbst in ihrer “subjektiven” Wirklichkeit. Dieses Mo-

(38) A 758. Kant braucht in diesem Zusammenhang gleichbedeutend die Wörter: Grund, Quelle, Prinzip. Siehe A XII, A 11, B 168-169.

(39) “Um alles Bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nötig, die Leser zu erinnern, daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt”. (Prolegomena § 21, Akadem. Ausg. Bd. IV, 304).

(40) B 167.

(41) B 134.

(42) A 118.

(43) A 106.

(44) A 401.

ment, das durch die transzendente Reflexion enthüllt ist, soll noch radikaler verstanden werden.

Das Wissen als real-lebendige Vernunftshandlung enthält ein formal-logisches Moment (seine Gesetzlichkeit), das das Wissen und seine Inhalte in ihrer Form und ihren Gültigkeitsgrenzen a priori bestimmt. Neben diesem Moment hat jedes Wissen, als real-wirkliches Leben ein Realitäts— und Seinsmoment.

Man könnte annehmen, daß diese beiden Momente getrennt bleiben können, und daß die transzendente Reflexion, die auf die Gültigkeit des Wissens gerichtet ist, von dem Realitätsmomente absehen dürfte.

Eine tiefere transzendente Reflexion, die das Wissen in seinem ganzen Umfang betrachtet und die sich selbst als bloße Reproduktion des ursprünglichen Lebens des Wissens anerkennt, zeigt jedoch, daß diese beiden Momente untrennbar sind, und daß das formal-gesetzliche Moment von dem Realitätsmomente (wenn wir dieses nicht in dem beschränkten und sekundären Sinne der psychologisch-faktischen Realität verstehen) getragen ist. Später werden wir zeigen, in welchem Sinne dieses Seinsmoment der Vernunft einer transzendentalen Reflexion geoffenbart wird. Hier begnügen wir uns mit der programmatischen Ankündigung, daß die transzendente Reflexion, wenn sie eine echte und wahre Reproduktion des ursprünglichen Lebens des Wissens sein will, auf dieses Sein (Essenz und Existenz, Gesetzlichkeit und Wirklichkeit) der Vernunft und des Wissens gerichtet sein muß.

Dieses ursprüngliche Sein der Vernunft ist etwas viel Tieferes und Inhaltsreicheres als ein bloß formales oder bloß psychologisches Sein. Man kann es auch nicht als "metaphysisch" bezeichnen, wenn man unter diesem Worte ein Fertiges, Faktisches im Sinne eines Dinges oder einer "Substanz" versteht. Es liegt hier vor uns eine andere Art von Sein, die gerade die faktische begründet und ihre Möglichkeitsbedingungen enthält.

Leider ist unsere Sprache auf die Faktizität hinbezogen. Verhängnisvoll aber ist, daß auch unser "metaphysisches" Denken das den Grund aller Faktizität zu enthüllen versucht gewöhnlich in derselben zu begründenden Faktizität befangen bleibt.

Das ursprüngliche Sein der Vernunft kann weder logisch, noch

psychologisch oder metaphysisch (in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes) sein; alle diese Benennungen sind gedacht und haben ihre eigene Bedeutung in Bezug auf das formale oder faktische Sein. Eine Übertragung in das Sein der Vernunft selbst, insofern sie Grund der Faktizität und der logischen Idealität ist, bleibt prinzipiell nicht erlaubt.

Nun versteht man die Sinnlosigkeit der Auffassung, die transzendente Reflexion als eine logische, psychologische oder "metaphysische" Untersuchung zu betrachten. In allen diesen Untersuchungen geht das eigentliche Sein der Vernunft verloren.

So hat man eine Psychologie der Vernunft herausgearbeitet, und insofern diese psychologische Betrachtungsart "verabsolutiert" und auf das Sein der Vernunft selbst angewandt wurde, wurde die Vernunft zu einem Mechanismus, in dem kein Platz für ein sinnvolles Verhalten mehr ist und auf dem keine Gültigkeit begründet werden kann.

Man hat die logischen Gesetze untersucht, und insofern diese logische Schicht "verabsolutiert" wurde, wurde die Vernunft zu einem bloß logisch-formalen, allen realen Seins entbehrenden, Gefüge.

Man hat auch eine "Metaphysik" der Vernunft erdacht, in der die Vernunft als ein "Ding" neben andern Dingen verstanden wurde.

In allen diesen Auffassungen ist die Vernunft zu einer Entfremdung mit sich selbst gelangt.

§ 9

Die Aufhellung der Vernunft, die die transzendente Reflexion mit sich bringt, hat noch ein drittes, wesentliches Moment.

Später wird es sich erweisen, daß die Vernunft, als objektiv wissende, kein in sich selbst "geschlossenes System" ist. Insofern sie im Wissen auf die Wahrheit gerichtet ist, bleibt sie zur Transzendenz notwendig offen.

Diese Bezogenheit und die ihr entsprechende Transzendenz gehören auch im strengsten Sinne zu den Momenten der Vernunft.

Infolgedessen muß eine transzendente Reflexion, die die Gesamtheit der Vernunftsmomente enthüllen will, auch diese Transzendenzenbezogenheit (die Bezogenheit und die ihr entsprechende Transzendenz!) in Betracht ziehen.

Somit sind die Aufgaben einer transzendentalen Reflexion, verstanden als Aufhellung der Vernunft in ihren Möglichkeitsmomenten;

- a) das Aufzeigen der Vernunftsgesetzlichkeit,
- b) die Enthüllung des Seins der Vernunft,
- c) die Bestimmung der Transzendenzenbezogenheit der Vernunft.

§ 10

Das Wissen, dessen Genesis in dieser Arbeit gesucht wird, ist das objektiv-theoretische Wissen oder das Wissen der Objektivität als solcher. Damit haben wir den Umfang der transzendentalen Fragestellung wesentlich beschränkt, aber die Forderung, die jener gestellt wurde, gilt auch für uns.

Wir machen die genannten Beschränkungen, erstens, weil die Frage nach dem Wissen in seinem ganzen Umfang eine außerordentlich schwierige und umfangreiche ist, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde; zweitens, weil dies das eigentliche Problem der "Kritik der reinen Vernunft" ist, die unserer Arbeit die geschichtliche und systematische Grundlage bietet.

Trotzdem werden wir uns bei der Auslegung des objektiven Wissens und dessen Wahrheit geschwungen sehen, auf ein höheres Wissen und auf eine höhere Wahrheit zurückzugreifen, weil das objektive Wissen und die objektive Wahrheit darauf notwendig hingewiesen erscheinen werden.

§ 11

Eine besondere Schwierigkeit dieser Untersuchung liegt darin, daß, alle in Frage kommenden Begriffe nur im Verlauf eben dieser Untersuchung ihren eigentlichen Sinn und ihre genaue Bedeutung gewinnen können. Man darf nicht von fertigen Begriffen

und Definitionen ausgehen. So setzt z. B. die Frage nach den Möglichkeitsgründen des objektiven Wissens und seiner Wahrheit einen gewissen Begriff dieses Wissens voraus. Andererseits wissen wir nur, wenn diese Gründe ins Licht gerückt sind, eigentlich, was objektives Wissen, bzw. objektive Wahrheit sind. Dasselbe gilt für andere Grundbegriffe, wie Subjekt, Objekt, theoretisch usf. In der transzendentalen Reflexion muß die Reflexion selbst ihre eigenen Reflexionsobjekte sich geben und erst am Ende erkennen wir den Sinn und die Bedeutung unserer Frage und wissen wir eigentlich, was in Frage gestellt war.

Diese Schwierigkeit, die eine Grundschwierigkeit jeder "ersten" und "integrativen" Reflexion ist, gehört zum Wesen des Transzendentalismus, der keine Trennung der verschiedenen Momente kennt, und in dem der Anfang und das Ende, das Prinzip, die Genesis und das Resultat wechselseitig sich bedingen, zueinander gehören und in einer geschlossenen Einheit integriert sind, so daß die Reflexion von unten nach oben, von oben nach unten und von der Mitte zum Anfang und zum Ende fortschreitet.

Andererseits fordert jede Reflexion, daß am Anfang ihre eigene Fragestellung, und der Bereich ihrer Problematik, einigermaßen bestimmt wird. Diese Bestimmung muß einen provisorischen Charakter haben, aber sie ist unentbehrlich.

Wir können diese Schwierigkeiten in *gewissem Maße* umgehen, da wir keine vollständig selbständige Reflexion betreiben, sondern nur vom Standpunkt Kant's aus nach dem letzten Möglichkeitsgrund des objektiven Wissens und seiner Wahrheit fragen. So dürfen wir unsere Reflexion an die Grundbegriffe des objektiven Wissens, der objektiven Wahrheit, des Subjektes, des Objektes usw..., so wie sie bei Kant bestimmt sind, anknüpfen.

§ 12

Jetzt möchten wir das methodische Verhältnis unserer Reflexion zu der kantischen kurz bestimmen.

Die kantische Reflexion ist unser Ansatzpunkt und gibt uns die notwendige Grundlage in geschichtlicher und systematischer

Hinsicht. Von Kant nehmen wir die transzendente Fragestellung selbst, ihre Grundbegriffe und die Grundbestimmungen der Möglichkeitsbedingungen des objektiven Wissens, zu denen Kant gelangte.

Aber die kantische Spekulation ist eigentlich nicht *Objekt unserer Untersuchung*, sondern *Mittel zu unserer Reflexion*. So sind wir nicht verpflichtet, bei Kant zu bleiben, sondern werden, wenn der transzendente Standpunkt es fordert, über Kant hinausgehen:

a) in derselben Fragestellung, wenn ihre eigene innere Dialektik eine solche "Vertiefung" notwendig macht,

b) in der Bestimmung der Möglichkeitsgründe des objektiven Wissens, besonders in dem Aufweisen seines letzten Grundes.

Damit möchten wir die kantische Spekulation nicht verwerfen oder im gewöhnlichen Sinne "widerlegen". Vielmehr versuchen wir, den von Kant selbst begründeten Transzendentalismus zu seiner vollen Geltung zu bringen. Die kantische Lehre, wenn sie schon nicht die allerletzte Wahrheit ist, deutet doch auf ein Zentrum hin, das man als den geometrischen Ort aller wahren philosophischen Reflexion bezeichnen kann. Kant hat, unserer Meinung nach, die Hauptfrage der Philosophie (wie kann man etwas in Wahrheit wissen?) genügend grundsätzlich gestellt. und in der Bestimmung der Möglichkeitsbedingungen dieses Wissens bietet er Grundlage genug für eine weitere Reflexion und eine richtige Lösung dieses Problems.

Im Gegensatz zu einer sehr verbreiteten "Kantphilologie" versuchen wir hier lebendiges transzendentes Denken zu treiben. Im Grunde handelt es sich um eine *Kant-deutung* oder Kantinterpretation. Das Wort "Interpretation" ist allerdings ziemlich zweideutig. Kant selbst verstand es in einem weiteren Sinne, der seine Nachfolger aufmuntern sollte, ihn *besser* zu verstehen, als er sich selbst verstand.

"Niemand versucht es, eine Wissenschaft zustande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein, in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich am Anfang von seiner Wissenschaft gibt, sehr selten seiner Idee; [...] Um deswillen muß man Wissenschaften [...] nicht nach der Beschrei-

bung, die der Urheber derselben davon gibt, sonder nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, daß der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigentümlichen Inhalt, die Artikulation (systematische Einheit) und Grenzen der Wissenschaft nicht bestimmen können" (45).

Er selbst hat sehr abfällig über die bloß "historische" Erkenntnis einer Philosophie geurteilt. Derjenige, der ein philosophisches System nur historisch besitzt, kann vielleicht alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise, zusamt der Einteilung des ganzen Lehrgebäudes im Kopfe haben, doch "er weiß und urteilt nur so viel, als ihm gegeben war. Scheitert ihm eine Definition, so weiß er nicht, wo er eine andere hernehmen soll. Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende [...] Er hat gut gefaßt und behalten, d. h. gelernt, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen". (46).

"Eine Erkenntnis demnach kann objektiv philosophisch sein und ist doch subjektiv historisch, wie bei den meisten Lehrlingen und bei allen, die über die Schule niemals hinausgehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben" (47).

Fichte war der erste, der diese kantischen Behauptungen ganz ernst nahm und auf das Verständnis des kantischen Denkens selbst anwandte. In einem Zeitalter, in dem das Leben und mit ihm das Denken "nur historisch und symbolisch" geworden und "zur fremden Geschichte verblaßt" war (48), bemühte er sich ganz energisch, die ganze transzendente kantische Spekulation wirklich durchzudenken. Das forderte aber eine Deutung der kantischen Spekulation nach ihrem "Geist" und ihrer "innigsten Seele" (49).

(45) A 834.

(46) A 836.

(47) A 837.

(48) "Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1894". (X, 89).

(49) "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre". I, 479.

Es geht also darum, Kant *besser* zu verstehen, als er sich selbst verstand, ihn tiefer zu nehmen, als er sich selbst nahm und nicht nur zu bedenken, was er sagt, sondern was er, da er das und das wirklich sagt, weil er es erkannt hat, sagen müßte, wenn er sich selbst ganz verstände. "Dies ist eben die rechte Erklärungsweise, welche allein fördert, und die ihnen als Norm in allem Verstehen und Prüfen fremder Ansichten dienen muß; denn verstehen heißt ja eben das Verborgene und Dunkle aufsuchen, das einer Erscheinung zugrunde liegt" (50).

(50) J. G. FICHTE, Transzendente Logik, IX, 108-109.

II. KAPITEL

DER ANSATZPUNKT DER TRANSCENDENTALEN REFLEXION

“Nihil autem verum sine veritate”.

(Augustinus, Soliloquia, L. II. cap. XV. 28).

“Il examine ce que c'est que la vérité; et pour moi je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentale-ment claire qu'il est impossible de l'ignorer. En effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en n'aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si l'on ne la connaissait de nature: car quelle raison aurions nous de consentir à ce qui l'apprendrait si nous ne savions qu'il fut vrai, c'est-à-dire si nous ne connaissions la vérité?

(Descartes, “Oeuvres complètes”, Ed. Adam et Tannery, Correspondance, II, p. 596).

§ 1

Die transzendente Reflexion soll den letzten Grund des objektiven Wissens in seiner Wahrheit aufzeigen. Hier taucht eine besondere Schwierigkeit auf. Welcher soll der Ansatzpunkt dieser Reflexion sein?

Es geht hier nicht um den Ausgangspunkt der didaktischen Darstellung der systematisch anders gewonnenen Resultate, sondern um den wahren und ursprünglichen Ansatzpunkt der Reflexion.

Diese Reflexion darf nicht von etwas, das “bewußt” oder “objektiv gegeben” ist, ausgehen. Das Vorhandensein einer gegebenen Objektivität ist gerade durch diese Reflexion in seiner Möglichkeit zu begründen. Andererseits kann eine “bloße” Idee, die den Charakter einer willkürlichen Voraussetzung hätte, auch nicht als erster Ausgangspunkt gelten.

Der Ansatzpunkt der Reflexion kann nicht etwas sein, das dieser Reflexion selbst vorausgeht. Andererseits muß diese Reflexion einen Ansatzpunkt haben, weil sie ein Fragen nach "etwas" und nicht nach "nichts" ist.

So muß der Ansatzpunkt in derselben Reflexion und durch dieselbe gegeben werden, und dennoch soll er der Ursprung dieser Reflexion sein. Ferner soll dieser ursprüngliche Ansatzpunkt mit dem Ziel der Reflexion identisch sein, denn nur als Ziel kann er als Ursprung gelten.

Wenn man alle diese Aporien betrachtet, versteht man das Wort Fichtes: "Bei dem Unternehmen, welches wir jetzt gemeinschaftlich beginnen, ist nichts so schwer als der Anfang" (1).

§ 2

Nach 1770 wurde für Kant der theoretische Gebrauch der Vernunft, wodurch man erkennt, "was ist" (2), problematisch.

"Indem ich den theoretischen Theil in seinem ganzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Theile durchdachte, so bemerkte ich: daß mir noch etwas wesentliches mangle, welches ich bey meinen langen metaphysischen Untersuchungen, sowie andre, aus der Acht gelassen hatte und welches in der That den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys. ausmache. Ich frug mich nemlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand" (3).

Hier stellt Kant zum ersten Mal in ihrer schlichten Radikalität die transzendente Frage nach den Gründen des objektiven

(1) J. G. FICHTE, Die W-L. vorgetragen im Jahre 1804 (X, 89).

(2) "Ich begnüge mich hier, die theoretische Erkenntnis durch eine solche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da ist". (A 633).

(3) Brief an M. Herz, 21. II. 1772. (Akadem. Ausg. Kant's Briefwechsel, 7, 124). Auch der praktische Vernunftsgebrauch benötigt eine neue Reflexion, aber nur im Hinblick auf eine bessere "Bestimmung" und "Reinigung" seiner Grundbegriffe und Prinzipien. Siehe Brief an M. Herz, 21. II. 1772 (Akadem. Ausg. *ibid.*).

Wissens und der Objektivität des Wissens: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?

Damit wird nicht gefragt, wie Kant es immer betonte, nach dem Vorhandensein gewisser Bedingungen, die das Entstehen des Wissens in seiner Faktizität ermöglichen, sondern nach den rational-notwendigen Momenten, die die Objektivität als solche und jedes objektive Vorhandensein bedingen. Die Frage enthält dazu noch eine "kritische" Bedeutung, insofern nur durch die Enthüllung dieser Möglichkeitsbedingungen der Gültigkeitsbereich des Wissens bestimmt werden kann.

§ 3

Man hat die Wissenschaften (Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik) als den wahren Ansatzpunkt der kantischen Reflexion betrachtet.

Abgesehen von der Frage, woher und wie diese Einteilung des Wissens zu begründen ist (was Kant nicht geleistet hat) hat diese Auffassung von dem transzendentalen Standpunkt aus keine Festigkeit.

Gewöhnlich versteht man es in dem Sinne, daß Kant die Mathematik und die Naturwissenschaft als objektiv gültig angenommen und die Metaphysik nur als "Naturanlage" zugelassen hätte. Wiederum sollte man nach dem "vor der transzendentalen Reflexion" dafür vorhandenen Kriterium fragen.

Auf jeden Fall, man darf nicht die "objektive" (*hier gleichbedeutend mit allgemein unbestrittener!*) Wirklichkeit der Mathematik und der Naturwissenschaft im Gegensatz zur Metaphysik, als Kriterium dafür aufstellen. Wenn die Annahme der "Wirklichkeit" dieser Wissenschaften eine Vorentscheidung über ihre "objektive Gültigkeit" bedeutet, bleiben wir von Anfang an in einem "faktisch" und "unkritisch" angenommenen Bereich der Gültigkeit, was einem neuen Dogmatismus der Wissenschaften gleichkäme und dem Geist der transzendentalen Reflexion völlig widersprechen würde. Die eigentliche Frage nach den apriorischen

Möglichkeitsbedingungen der objektiven Gültigkeit würde grundsätzlich ungelöst bleiben und Kant wäre an seinem eigenen Problem vorbeigegangen. Transzendental gesehen kann die Frage nach der objektiven Gültigkeit der Wissenschaften nur im Rahmen der Frage nach den notwendigen Möglichkeitsbedingungen überhaupt des Wissens gelöst werden.

Dasselbe gilt von den "synthetischen Urteilen a priori" als Ansatzpunkt der transzendentalen Reflexion. Zuerst müßte man diese Urteile als die echten Formen des Wissens als solchen aufzeigen und in diesem Fall nicht mehr diese Urteile, sondern die Idee des Wissens als Ansatzpunkt der Reflexion annehmen. Andererseits dürfte man auf keinen Fall die objektive Gültigkeit "gewisser" synthetischer Urteile einfach voraussetzen.

Dazu kommt, daß, wenn die synthetischen Urteile a priori den wahren Ansatzpunkt der transzendentalen Reflexion bilden, die Reflexion von Anfang an auf die schwierige Frage nach dem Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen a priori gerät.

Wenn man das alles betrachtet, kann man mit Paulsen meinen, daß es "kein Unglück" gewesen wäre, wenn Kant diese Formulierung nicht gefunden hätte (4).

Im Grunde stellen diese beiden Formulierungen der transzendentalen Fragestellung trotz ihrer allgemeinen Popularität keineswegs den wahren und ursprünglichen Ansatzpunkt der Reflexion dar.

Gewiß hat Kant in den Prolegomena und in der zweiten Ausgabe der "Kritik" die transzendente Fragestellung unter diesem Gesichtspunkt vorgetragen (5). Aber gerade die Tatsache, daß diese Formulierung erst in den Prolegomena vorkommt, zeigt deutlich genug, daß sie keine grundlegend konstitutive Bedeutung

(4) F. PAULSEN, I. Kant, Stuttgart, 1899, S. 135.

(5) Einige flüchtige Andeutungen der ersten Ausgabe der "Kritik", wie in A 10, beweisen nur, daß die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori in der transzendentalen Untersuchung gezeigt werden kann; verleihen aber keineswegs dieser Formulierung eine grundlegende und formgebende Rolle als Ansatzpunkt der transzendentalen Untersuchung.

im wahren und ursprünglichen Gedankengang der transzendentalen Reflexion besitzt. Vielmehr finden wir hier nur eine neue, durch die Mißverständnisse der Kritik (6) veranlaßte Fassung der transzendentalen Problematik, die einen leichteren Zugang zu der eigentlichen Frage der "Kritik" abgeben könnte.

Kant selbst hat den synthetischen Weg der Kritik, im Gegensatz zu dem analytischen der Prolegomena, als den wahren Gedankengang seiner Reflexion betrachtet. Die Prolegomena sind nur "Vorübungen", die auf etwas allgemein als zuverlässig Anerkanntes (die Wissenschaften) sich stützen und von dort dem Leser, der der Anstrengung der echten transzendentalen Reflexion nicht fähig ist, den Aufstieg zu den Quellen des Wissens ermöglichen sollen. Sie stellen nur eine Einführung in die "Kritik" dar, die "nichts als gegeben zum Grunde legt außer der Vernunft selbst und also ohne sich auf irgend Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht" (7).

(6) Kant selbst war sich der Schwierigkeiten seiner Hauptschrift bewußt. So dankt er M. Herz, daß er sich vorgenommen hat, "diese Schrift ganz eigentlich zu studieren, auf welche Bemühung ich nur bei sehr wenig Lesern gleich anfangs rechnen darf, unerachtet ich mich demütigst überzeugt hatte, sie werde mit der Zeit allgemeiner werden". (Brief an M. Herz, 11-V-1781, Akademie Ausgabe, Kant's Briefw. I, 251).

Aber es kam Schlimmeres, als Kant erwarten konnte. Man fand das Werk "trocken, dunkel, allen gewohnten Begriffen widersprechend". In einem Brief an J. Schultz (26. VIII. 1783, Akadem. Ausg. Kant's Briefw. I, 329) spricht Kant von seiner "Kränkung, fast von niemand verstanden worden zu sein". Als im Januar 1782 die erste Besprechung des Werkes in den "Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen" erschien, fand es Kant höchste Zeit für eine neue Darstellung des Inhaltes der Kritik. Diese sollte "einen allgemeinen Abriß [der "Kritik"], mit welchem dann gelegentlich das Werk selbst verglichen werden könnte", darstellen.

(7) Prolegomena § 4 (Akadem. Ausg. Werke IV, 274). Die Beziehungen zwischen beiden Werken und ihrer jeweiligen Problematik ist von Kant eindeutig ausgesprochen. "Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt, bleibt dabei immer die Grundlage, worauf sich die Prolg. nur als Vorübung beziehen". (Prolegomena, Vorrede, Akadem. Ausg. Werke, IV).

Das eigentliche Thema der kantischen Reflexion wurde mit aller Deutlichkeit in dem Brief an M. Herz so bestimmt: worauf beruht die Beziehung Subjekt- Objekt im Wissen? Wie ist es möglich, daß es überhaupt ein "objektives" Wissen gibt? Wie ist die Vernunft als wissende Vernunft möglich? Dementsprechend fragt Kant in der "Transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe, die den Kern seiner Untersuchungen ausmacht, nicht wie die Mathematik oder die Naturwissenschaft möglich sind, sondern wie die "Objektivität" oder das "objektive Wissen" denkbar sind.

Das hat Fichte sehr deutlich eingesehen. Nach ihm besteht die große Aufgabe der transzendentalen Logik (bzw. der transzendentalen Reflexion über das Wissen) in der Erörterung der Möglichkeit einer "Verbindung der Anschauung und des Begriffes, denn das Wissen in seiner absoluten Grundform ist eine solche Synthese der Anschauung und des Begriffes". Die transzendente Logik hat demnach zu zeigen:

- a) wie beide, Anschauung und Begriff, verschieden sind,
- b) wie durch die Vereinigung beider Momente das Wissen zustande kommt.

"Die transzendente Logik wird also nicht fragen, wie Kant: wie sind diese oder jene Bestimmungen des Wissens möglich, innerhalb des schon zustande gekommenen Wissens, z. B. synthetische Urteile a priori?, sondern wie ist das Wissen selbst möglich?" (8).

Wenn die Frage so gestellt wird, kann der Ansatzpunkt der Reflexion nur die Idee des objektiven Wissens als solchen sein.

Jede andere Annahme, Feststellung oder Erfahrung am Anfang der transzendentalen Reflexion würde das voraussetzen, was zu begründen ist.

(8) Siehe FICHTE, Transz. Logik, IX, 129. Siehe den ganzen III Vortrag (IX, 122-131).

Der Ansatzpunkt ist also eine "Idee", d. h. etwas, das nirgends als Faktum oder als Objekt zu finden ist.

Die Idee meint nicht das, was "ist", sondern was sein "soll". Gerade in dieser "Normativität" leuchtet am deutlichsten ihr idealer Charakter auf, und sie bleibt über jeder Faktizität des konkreten Wissens.

In dieser Idee findet die transzendente Reflexion ihren Ursprung und ihr Ziel. Ohne sie hätte sie einfach keinen Sinn und würde überhaupt nie auftauchen. Nur von dieser Idee aus dürfen wir von einem Wissen sprechen oder nach den Wissensbedingungen fragen. Andererseits ist die ganze Reflexion auf die richtige Auffassung des Inhaltes und des Gültigkeitsumfanges dieser Idee, als auf ihr Ziel, gerichtet.

Hier haben wir einen unvermeidlichen Kreis, in dem die transzendente Reflexion, wie jede erste und "integrative" Reflexion, sich vollziehen muß. Dieser Kreis ist keineswegs ein "circulus vitiosus", in dem das zu Beweisende schon in seinen "nicht evidenten" Beweisgründen enthalten ist. In unserem Falle ist diese Idee leuchtend in sich von Anfang an, so daß sie imstande ist, den Ansatzpunkt der Reflexion abzugeben, obgleich sie nur am Ende dieser Reflexion in ihrem, sich selbst vollständig rechtfertigenden Lichte erscheinen kann.

§ 5

Wenn man von hier aus tiefer vordringt, leuchtet gleich ein, daß diese Idee des objektiven Wissens nur im Lichte der Idee der Wahrheit als solcher erscheinen kann.

Man kann nicht von objektivem Wissen sprechen, wenn man darunter nicht ein "*wahres*" objektives Wissen, d. h. die Wahrheit in der Objektivität, versteht.

Nun ist die Wahrheit in der Objektivität, als geschlossene Einheit des Idealen und des Realen, nur ein Abglanz der Wahrheit als solcher, als absoluter Einheit von Idealität und Realität.

Auf diese absolute Wahrheit, die, wie sich später zeigen wird,

jeder objektiven Wahrheitssetzung zugrunde liegt, ist die wissende Vernunft in ihrer Wissenstätigkeit notwendig bezogen. Insofern dieser Bezug durch die nachvollziehende Vernunft reflexiv erfaßt wird, konzipiert die Reflexion diese Wahrheit, auf welche die Vernunft gerichtet ist, als eine Idee (Descartes sprach in diesem Zusammenhang von einer "notion"), wobei unter Idee die abschließende Einheit des Vernunftsganzen verstanden wird. In Wirklichkeit ist aber die Vernunft nicht auf die Idee der Wahrheit, sondern auf die Wahrheit bezogen. Trotzdem ist zur Zeit unsere Reflexion noch nicht so weit vorangeschritten. Infolgedessen sprechen wir vorläufig noch von der Idee der Wahrheit, obwohl die Aufgabe in der Überwindung dieser Bezogenheit der Vernunft auf eine "bloße" Idee besteht.

§ 6

Wenn jedes Wissen als solches aus der Idee der Wahrheit lebt, hat das transzendente Wissen, als Wissen über das Wissen, ohne diese Idee einfach keinen Sinn, und dann würde es auch nicht als mögliche Frage auftauchen. Gerade in der transzendentalen Reflexion fragt man nach der Wahrheit des Wissens, d. h. nach den Bedingungen, unter denen etwas für die Vernunft wahr ist; danach, was Wahrheit für eine wissende Vernunft bedeutet; welches die Grenzen dieser Wahrheit sind.

Diese Idee der Wahrheit und damit der objektiven Wahrheit, als Spiegelung jener, ist für die Vernunft als objektivierenden Verstand, dessen Aufgabe die formale Bearbeitung der gegebenen Mannigfaltigkeit ist, nicht erreichbar.

Der Verstand "leistet" das objektive Wissen, aber eigentlich weiß er nicht um sein eigenes Wissen und seine Grundbedingungen. Letzteres ist der Bereich der Vernunft im engeren Sinne. Innerhalb dieser Vernunft weiß nur die Vernunft im höchsten Sinne um die Idee der Wahrheit als Bedingung für jeden anderen Vernunftsgebrauch. Vernunft wird hier in ihrem höchsten Sinn verstanden, d. h. nicht, insofern sie Begriffe (als Einheit der Mannigfaltigkeit) schafft, Systeme erbaut, Urteile vollzieht, son-

dern insofern sie das bloße Offenbarende, positiv Verkündende und zum Lichte gewandte Vermögen ist. Nur dieser Vernunft tut sich die Wahrheit über die faktischen objektiven Wahrheiten kund.

In diesem Zusammenhang sagt Jacobi: "Auf ein solches höheres Vermögen stützt sich denn die kantische Philosophie auch wirklich und nicht nur, wie es scheinen möchte, bloß am Ende, um von ihm einen unentbehrlichen, mit Gewalt sich einfügenden Schlußstein des philosophischen Gebäudes zu gewinnen, ohne welchen es in sich zusammenfallen und in einem, von dem Baumeister selbst geöffneten Abgrund des Skeptizismus hinabstürzen würde [...], sondern auch am Anfange, wo jenes höhere Vermögen den Grund und den Eckstein des Gebäudes wirklich legt" (9).

§ 7

Die Idee der Wahrheit als Maß für jeden anderen Vernunftgebrauch muß unmittelbar und als solche leuchten und sich selbst begründen.

Man kann sie aus keiner Erkenntnis oder aus keinem konkreten Wissen gewinnen. Sie ist die Bedingung, unter der eine Erkenntnis oder ein Wissen überhaupt zustande kommen kann und als Erkenntnis oder Wissen erscheint.

Descartes hat diese absolute Ursprünglichkeit der Idee der Wahrheit ganz prägnant ausgedrückt (Vgl. Zitat S. 21).

Als Ursprung jedes Denkens und als Maß ihrer selbst und ihrer untergeordneten Momente ist diese Idee nicht gesetzt, wie die anderen Vernunftsetzungen. Sie muß in sich selbst, durch sich selbst und in ihrem eigenen Lichte gesetzt sein. Sie muß der Ursprung ihrer selbst sein, weil sie aus keiner andern Idee abgeleitet oder durch keine andere bedingt werden kann.

Diese Ursprünglichkeit und Unbedingtheit der Idee der Wahrheit ist nicht etwas, das dieser Idee durch eine willkürliche

(9) F. H. JACOBI, Werke, Leipzig, 1815, Band II (David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus) S. 44-45

Annahme zugesprochen wird. Es ist die Idee der Wahrheit selbst, welche nur mit diesem Charakter als Wahrheit auftritt und das Denken begründet.

Aber daß diese Idee unmittelbar aufleuchtet, bedeutet nicht, daß sie eine bloße "Unmittelbarkeit" ist. Vielmehr wird sie nur im Verlauf der Reflexion unmittelbar und wahrhaft zum erleuchteten und erleuchtenden Prinzip. So ist diese Idee auch vermittelt. Unmittelbarkeit und Vermittlung sind hier ungetrennt und untrennbar zusammen. Der Grund der Reflexion liegt jedem Schritt dieser Reflexion zugrunde und wird durch jeden Schritt vermittelt bis zu seiner vollen Erleuchtung am Ende der Reflexion.

So besteht das Fortgehen der Reflexion nicht darin, daß ein Anderes abgeleitet oder neu gewonnen wird, sondern daß das am Anfang Leuchtende ständig als das Begründende und zugleich Begründete sich zeigt.

Das Vorwärtsschreiten der transzendentalen Reflexion als integrativer Kreislauf bedeutet also ein Rückwärtsgehen, durch welches sich ergibt, daß das, womit angefangen wurde, das erste Wahre und der Grund alles andern Wahren ist.

§ 8

Diese Vorgegebenheit und "Apriorität" der Idee der Wahrheit bedeutet auch nicht ein Jenseits von aller Erfahrung und Wirklichkeit. Gerade sie ist der intimste Kern aller Erfahrung und kommt als solcher in jeder Erfahrung vor. Die Idee der Wahrheit ist nicht etwas, das sozusagen in der Luft hängt. Nur in einer lebendigen Beziehung zur Totalität der "Vernunftserfahrung" (Erfahrung der Vernunft und über die Vernunft) leuchtet diese Idee ein.

Im Grunde ist diese Idee weder a priori noch a posteriori, sondern vielmehr "a simultaneo", als das ständig begleitende und begründende Licht jedes Wissens.

In der Vernunftserfahrung erweist sich diese Idee:

a) nicht als etwas "faktisch Vorhandenes", sondern mit einem gewissen "Soll-Charakter" als Sinn der bewußten Finalität der Vernunft.

b) nicht als etwas von außen her an die Vernunft Herantretendes, sondern als etwas, das den Ursprung dieser Vernunft und ihres Wissens ausmacht.

Hier haben wir eine besondere Art von "Gegebenheit". Die Gegebenheit von etwas, das im Grunde nicht gegeben ist und nicht gegeben werden kann, sondern nur als "nicht-gegeben" gegeben wird (10).

Diese Einheit und Verflechtung von Gegebenheit und Vorgegebenheit, von Idealität und Realität gehört gerade zum Wesen des Transzendentalen. Die ganze transzendente Reflexion bleibt im Bereich des Apriori. Sowohl der Ansatzpunkt, wie die nachfolgende Reflexion, die a priori nach den apriorischen Bedingungen des Wissens fragt, verharren in der Apriorität. Aber weil das Apriori den Kern der Gesamterfahrung ausmacht und nur in einem lebendigen Bezug mit dieser Gesamterfahrung enthüllt werden kann, darf man mit demselben Rechte sagen, daß die ganze transzendente Reflexion im Bereich der Erfahrung liegt und bleibt. In Wirklichkeit bleibt sie als Nachkonstruktion der Erfahrung in ihrer Genesis, weder in der Apriorität, noch in der bloßen Erfahrung, sondern in der Einheit der beiden.

§ 9

Kant erreichte diese Höhe der Wahrheit nicht. Er war sich nicht ganz bewußt, daß das objektive Wissen als die Wahrheit in der Objektivität die Idee der Wahrheit überhaupt notwendig voraussetzt. Auch der Anforderung, die die objektive Wahrheit als solche der Vernunft stellt, war er sich nicht ganz bewußt. Infolgedessen bleibt seine Reflexion von Anfang an zu eng besch-

(10) Die Idee der Wahrheit, die in der Erfahrung als apriori leuchtet und die nicht etwas Faktisches, sondern ein "Seinsollen" darstellt, steht in dieser Hinsicht in einem merkwürdigen Zusammenhang mit der Vorgegebenheit der Idee des Guten und mit dem "Faktum" sui generis des Sollens in der sittlichen Freiheit. Würden sie im Ursprung ein und dasselbe sein? Schon hier stellt sich die entscheidende Frage nach dem "Wesen" des "Wahren", die in dem zweiten Teile dieser Arbeit gründlich zu erörtern ist.

ränkt und erreicht nicht genügende Tiefe, um das Problem der Objektivität selbst restlos zu bewältigen.

In unserer Arbeit, die methodisch nach Kant aufgebaut ist, werden wir trotzdem diesen kantischen Standpunkt (den wir übrigens transzendental für unberechtigt ansehen) vorläufig annehmen. Wir werden mit dem bloß objektiven Wissen und der bloß objektiven Wahrheit anfangen. Es ist gerade der Sinn unserer Reflexion, von der "objektiven" auf die "absolute" Wahrheit und auf die "Wahrheit" des Absoluten, als den transzendental notwendigen Grund jeder "wahren" Objektivität, zu kommen.

§ 10

Bei Kant enthält das objektive Wissen ein wesentliches Verhältnis zwischen einem wissenden Subjekt und einem gewußten Objekt. Subjekt und Objekt sind im Wissen gehalten als zwei entgegengesetzte und zugleich aufeinander bezogene und in einer lebendigen Einheit zusammengeschlossene Momente.

In dieser bipolaren Einheit besteht die Objektivität, beziehungsweise die "objektive Realität" des Wissens.

Diese Einheit vollzieht sich darin, daß ein "Bewußtseinsinhalt" sowohl auf ein "Objekt" als auch auf das "Subjekt" selbst bewußt bezogen wird.

Diesem Objektivitätsverhältnis entsprechen seitens des Subjekts zwei Momente: die Vorstellung und das Urteil.

§ 11

Die *Vorstellung*, als "Modifikation des Gemütes" (11) enthält entweder anschauliche oder schon begriffliche Inhalte und stellt ein erstes Grundmoment des objektiven Wissens dar. Gerade darin besteht das objektive Wissen, "Vorstellungen zu empfangen [und]

(11) A 99, A 50.

durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen“ (12). Ferner bedeutet das *Denken* im allgemeinen “Vorstellungen in einem Bewußtsein [zu] vereinigen” (13), und *Erkenntnis* ist “ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen” (14).

Aber *objektives Wissen* besteht “in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt” (15). Diese bewußte Objektivitätsbeziehung, die das objektive Wissen als solches ausmacht, vollzieht sich bei Kant erst im *Urteil*.

Die Vorstellungen als solche sind nicht auf ein Objekt bezogen. Infolgedessen sind sie kein objektives Wissen und weder wahr noch falsch.

Dies heißt: Erst im Urteil kommt für Kant das eigentliche Wissen zustande, weil nur darin verschiedene Vorstellungen in der Einheit einer “*intentio mentis*” vereinigt und auf ein Objekt bezogen werden. Kant hat das Urteil immer als den eigentlichen Ort der “objektiven” Wahrheit betrachtet.

“Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder bloß relativ aufs Subjekt und ist zufällig und subjektiv, oder sie findet schlechthin statt und ist notwendig und objektiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil. Also ist das Denken soviel als Urteilen...” (16).

Eigentlich ist der Verstand als Vermögen der Erkenntnis nur ein Vermögen zu urteilen.

“Wir können alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann“ (17).

Nur innerhalb des Urteils haben die Vorstellungen, als “Prädikate möglicher Urteile” (18) eine cognitive Bedeutung.

(12) A 50.

(13) Prolegomena § 22 (Akadem. Ausg. Werke IV, 304).

(14) A 97.

(15) B 137.

(16) Prolegomena § 22 (Akadem. Ausg. Werke IV, 304).

(17) A 69, Siehe auch A 80-81.

(18) A 69.

Aber das "wahre" Urteil ist das "objektive" Urteil. Ein bloß "subjektives" Urteil wäre im Grunde kein Urteil. Urteil, sagt Kant, ist ein Verhältnis, "das objektiv gültig ist".

"Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein Urteil, d. i. ein Verhältnis, das objektiv gültig ist, und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloß subjektive Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Assoziation, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich nur sagen können: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere: aber nicht: er, der Körper, ist schwer; welches soviel sagen will, als, diese beiden Vorstellungen sind im Objekt, d. h. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts, verbunden" (19).

Diese Objektivität des Urteils drückt sich in der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der durch das Urteil gesetzten Beziehung aus, so daß Objektivität, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit Wechselbegriffe sind.

"Es sind daher objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das Objekt an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urteil als gemeingültig und mithin notwendig ansehen, eben darunter die objektive Gültigkeit verstanden" (20).

Allgemeingültigkeit ("hinreichend für alle Fälle —(21) – und Notwendigkeit sind für Kant der Index der Objektivität des Wissens. Hier steht Kant vor einer großen Gefahr, die für seine spätere Reflexion schwere Folgen haben kann. Es genügt dazu nur einen Schritt zu machen, die Wahrheit mit der Objektivität zu identifizieren, und die bloße Allgemeingültigkeit würde automatisch zum Index der Wahrheit werden.

Wenn das Wissen eine allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der Vorstellungen enthält, kann sein Grund nicht in der bloßen Empirie, die nur eine zufällige und provisorische Einheit stiften kann, liegen. Dies est eine fundamentale Über-

(19) B 142.

(20) Prolegomena § 19 (Akadem. Ausg. Werke IV, 298).

(21) Prolegomena § 5 (Akadem. Ausg. Werke IV, 278).

zeugung Kant's, die er mit dem Rationalismus und mit dem hume'schen Skeptizismus gemeinsam vertritt.

„Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig“ (22).

Der Grund des Wissens muß a priori liegen. Echtes Wissen und Wissen a priori sind für Kant gleichbedeutend.

„Sofern in diesen [in den Wissenschaften] nun Vernunft sein soll, so muß darin etwas a priori erkannt werden (23).

„Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar keine Erkenntnis a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Not. Es wäre ebensoviel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe. Denn wir sagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin sind Vernunfterkennntnis und Erkenntnis a priori einerlei“ (24).

Das Wissen als apriorisches zu bezeichnen bedeutet (negativ), daß sein Grund nicht in der Erfahrung, sondern (positiv) in der Vernunft selbst und ihrer Gesetzlichkeit zu treffen ist. Negativ ist das Wissen a priori ein Wissen, das von der Erfahrung unabhängig ist. Erfahrung bedeutet bei Kant zweierlei: Erfahrung als Verstandeserfahrung und Erfahrung als bloße sinnliche Gegebenheit. Nur diese letztere ist hier gemeint. Positiv begründet sich das Wissen in der wissenden Vernunft selbst. Das heißt, daß „das Wissen verbinde schlechthin durch sich und in sich; daß darum die Verbindung nicht außer dem Wissen sei; indem sie

(22) B 3-4.

(23) B IX.

(24) Kritik der praktischen Vernunft (Akadem. Aug. Werke V, 12).

ja sodann nicht durchs Wissen wäre, sondern eben durch das außer dem Wissen befindlich sein sollende Sein, das bewußte" (25).

Das Verhältnis des Apriori und des Wissens ist ein logisches Begründungsverhältnis. Das Apriori ist das, was das Wissen in seiner objektiven Gültigkeit (Wertbegründung!) begründet. Wenn hier von einem Prius und einem Posterius die Rede ist, ist damit nicht gemeint ein zeitliches Verhältnis. Das Prius ist das Begründende, logisch Übergeordnete und das Posterius das Begründete, logisch Untergeordnete.

§ 12

Mit dieser Idee des objektiven Wissens tritt Kant an die transzendente Reflexion heran und sie bleibt als Leitfaden der Spekulation von Anfang bis zum Ende. Im Verlaufe unserer Untersuchung werden wir diese Idee der Prüfung unterziehen. Dessen ungeachtet möchten wir bereits hier Folgendes andeuten:

a) Kant sprach von der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in den Urteilen, von der notwendigen Beziehung der Vorstellungen auf den Gegenstand usw. Aber das Entscheidende der objektiven Wahrheit, wenn sie "Wahrheit" und "wahre" Erkenntnis sein soll, d. h. die *Wahrheitssetzung* im Urteil, wird hier nicht getroffen. Die Behauptung (affirmatio), daß *es so ist*, wie das Urteil sagt, wird hier nicht erläutert. Dieses Moment, durch welches jedes Wissen seinen "Ernst" und letzten Endes seinen Sinn bekommt, wird von Kant wenigstens direkt nirgendwo untersucht. Gewiß ist in der Beziehung der Vorstellungen auf den Gegenstand dieses Moment "irgendwie" mitgesetzt. Aber gerade weil durch es das objektive Wissen zum wahren objektiven Wissen wird, muß man es zum Gegenstand einer direkten und grundlegenden Überlegung machen.

b) Nach Kant liegen die Gründe des objektiven Wissens in

(25) J. G. FICHTE, Transzendente Logik, IX, 110.

der Vernunft; aber damit ist nicht gesagt, daß sie *lediglich* dort liegen müssen. Es ist nicht selbstverständlich, daß die apriorischen Bedingungen des Wissens gleichbedeutend mit "*nur vernünftigen Gründen*" sind. Es kann eine "apriorische" Bedingung der Objektivität geben, die gewissermaßen in der Vernunft ist und dennoch über diese hinausgeht als die transzendente und zugleich transzendente Möglichkeitsbedingung der Vernunft selbst.

Ob die transzendente Reflexion eine solche Bedingung aufzeigen kann, werden wir nachher eingehend erörtern.

III. KAPITEL

DER WEG DER TRANSZENDENTALEN REFLEXION

“Die Philosophie blickt auf das Werden, die Genesis, über das faktische Sein hinweg, durchblickend dasselbe: so einmal ist ihr Blick und Auge, und anders außer auf diese Genesis hin kann sie gar nichts erblicken, und das ist die stehende Frage ihres Auges, daß sie sehe auf das Woher des Seins”.

(J. G. FICHTE, Transz. Logik, IX, 127).

§ 1

Nach der Bestimmung der Idee des Wissens taucht die Frage nach den dem Wissen zugrundeliegenden Möglichkeitsbedingungen auf. In der Bestimmung dieser grundlegenden Momente besteht die ganze transzendente Untersuchung.

Der Begriff “transzendental” steht im Mittelpunkt der kantischen Lehre. Ohne sein richtiges Verständnis ist das Verständnis der kantischen Spekulation unmöglich. Auch das Verständnis unserer Arbeit ist von der richtigen Erfassung der Bedeutung und des Umfanges, den wir diesem Begriff zuschreiben, abhängig.

Man erkennt die zentrale Stellung, die das Transzendente in der kantischen Spekulation hat, darin, daß er selbst seine Philosophie als “Transzendentalphilosophie” bezeichnet hat (1) und daß alle Hauptteile der “Kritik der reinen Vernunft” mit dem Wort “transzendental” versehen sind (2). Die ganze “Kritik der reinen Vernunft” ist, wenn nicht ein System der transzendentalen Philosophie, so doch eine “transzendental-philosophische Erkenntnislehre”.

(1) A 13.

(2) Transzendente Elementarlehre (transz. Aesthetik und transz. Logik) und transzendente Methodenlehre.

Eine erste Bestimmung der transzendentalen Aufgabe gibt Kant da, wo er als Hauptfrage seiner kritischtranszendentalen Untersuchung die vollständige Auflösung der Frage: "Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich" (3) oder: "Wie ist das Vermögen zu Denken selbst möglich?" (4), stellt.

Ganz genau bezeichnet Kant seine kristische Reflexion als transzendental, insofern sie "sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt" (5).

Nicht ein Wissen von Objekten, sondern ein Wissen über das Wissen und eine gedankliche Rekonstruktion seiner möglichkeitsgrundlegenden Momente macht das Wesen der transzendentalen Spekulation aus.

"Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori (6) angewandt werden oder möglich sind, transzendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben apriori) heißen muß" (7).

Aber nicht jede Reflexion über das Wissen, sondern nur diejenige, die die Möglichkeitsgründe des Wissens zu enthüllen versucht, kann transzendental genannt werden. Transzendental bedeutet

(3) Prolegomena § 5 (Akadem. Ausg., Werke IV, 275).

(4) A XVII.

(5) B 25.

(6) Nicht das Wissen in seinem ganzen Umfang, sondern nur das apriorische Wissen —Wissen aus reiner Vernunft— ist Objekt der kantischen Reflexion. Siehe A 55-56; 85; B 159.

(7) A 56. Siehe auch A 56; A 343; B 40; Prolegomena § 5 (Akadem. Ausg., Werke IV, 275-280). In dieser Arbeit brauchen wir oft das Wort "transzendental" in einem weiteren Sinne. So werden die "Möglichkeitsmomente" des Wissens transzendental genannt, insofern sie durch die "transzendentalen" Reflexion ans Licht gebracht werden.

“auf den Grund” oder besser “auf die Begründung” des Wissens gerichtet. So ist der Sinn der “Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe”, die Möglichkeit des objektiven Wissens a priori auf Grund der Einheit der Apperzeption und deren “Modi” (Kategorien), als notwendiger Möglichkeitsbedingungen jeder objektiven Erfahrung, aufzuzeigen.

In dieser Begründung des Wissens besteht gerade das Wesen des Transzendentalismus; das Wissen und die Vernunft nicht als etwas Faktisch-fertiges anzunehmen, sondern durch ihre Zurückführung auf die Möglichkeitsgründe in ihrer Gesetzmäßigkeit nachzukonstruieren und genetisch zu begreifen.

So stellt die transzendente Reflexion eine wahre “Historiographie” des Bewußtseins vor. Sie läßt von seinen Prinzipien aus das wirkliche, auf die Wahrheit gerichtete Bewußtsein aus seinen zeitlosen-apriorischen Bedingungen entstehen.

Die “transzendente Geschichte” des Bewußtseins wird damit zur Deduktion dieses Bewußtseins und seiner Objektivität. Deduktion nicht in dem Sinne, als ob aus einem Allgemeinen das Besondere des Lebens und der Wirklichkeit durch Schlüsse herausgeholt werden sollte, sondern im Sinne des Nachweises, daß ohne bestimmte Bedingungen dieses Bewußtsein als solches nie zustande kommen könnte. Deduktion und überzeitliche Geschichte der Genesis des Bewußtseins fallen hier zusammen.

Mit demselben Rechte kann man die transzendente Reflexion als eine Rekonstruktion des Bewußtseins ansehen. Ihre Methode ist ein “synthetisches Fortschreiten” von einer Möglichkeitsbedingung zur andern. So wird das Bewußtsein rekonstruiert, insofern es “genetisch”, d. h. in seiner Entstehung aus apriorischen Wesensbedingungen begriffen wird.

Diese “transzendente Geschichte” oder “deduktiv-genetische Rekonstruktion” des objektiven Bewußtseins muß rein a priori geschehen. Die Möglichkeitsbedingungen des Wissens sind als für jedes Wissen “notwendige” Bedingungen aufzuzeigen.

Aber durch diese apriorische Spekulation wird nicht ein bloßes Gedankengebilde beschrieben, sondern, wie der Anfang im unmittelbaren Kontakt der geistigen Intuition mit der Idee der Wahrheit und mit der Gesamtheit der Erfahrung sich vollzieht, so

ist auch das Ende und das Ziel der Reflexion ein Reales: das Reale des objektiven Bewußtseins, das Leben des objektiven Wissens in seiner Wahrheit, die Wirklichkeit des wissenden Geistes.

So vollziehen sich die beiden Hauptmomente jeder transzendentalen Reflexion, die auf das Ursprüngliche (den Grund) und auf das Reale (das Leben des Wissens) gerichtet ist.

§ 3

Das reale Wissen und das reale Bewußtsein sind das Ziel der transzendentalen Reflexion. Dieses Wissen ist zu begründen, nicht in seiner Faktizität, sondern in seiner Gültigkeit und in seinem Erkenntniswert. Aufgabe der transzendentalen Reflexion ist es, die Gründe (Geltungsgründe!) der Objektivität des Wissens zu vermitteln.

“Um alles Bisherige in einen Begriff zusammenzufassen ist zuvörderst nötig, die Leser zu erinnern, daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst auch ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können” (8).

Daß diese Gründe als Geltungs-oder “Rechtsgründe” zu verstehen sind, hat Kant immer betont.

“Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendente Deduktion derselben und unterscheide sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen” (9).

In einer der “Reflexionen” lesen wir: “Ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe, wie Tetens..., nicht mit der

(8) Prolegomena § 21 a (Akadem. Ausg., Werke, IV, 304).

(9) A 85; Siehe auch A 154.

Analysis, wie Lambert, sondern bloß mit der objektiven Gültigkeit derselben." (10).

So stellen die durch die transzendente Reflexion enthüllten Objektivitätsgründe keine bloße Faktizität dar. Es handelt sich um eine Wertbegründung, und eine bloße Faktizität kann nie einen Wert begründen.

Somit ist die Einheit der Apperzeption kein bloßes Faktum, sondern darüber hinaus stellt sie eine Gesetzmäßigkeit und eine Forderung dar: das Mannigfaltige muß unter der Einheit des Ich stehen, um objektiv bewußt zu werden. Aus dieser obersten Gesetzmäßigkeit der Objektivität als solcher bekommt die Einheit der Apperzeption ihren Sinn und ihre Bedeutung in der transzendentalen Reflexion (11).

Aber daß diese Bedingungen "Geltungs- und Wertbedingungen" sind, bedeutet nicht, daß sie als bloße Gesetzmäßigkeiten zu verstehen seien. Wenn man das objektive Wissen als das wahre objektive Wissen versteht, ist damit (wie es unten ersichtlich wird) eine transzendental-notwendige Beziehung auf ein Realitäts- und Existenzmoment gemeint, das die Auffassung der Objektivitätsbedingungen (in diesem Falle, der Wahrheitsgründe!) als bloß logische Gesetzmäßigkeiten Vollständig ausschließt.

§ 4

Die kantische transzendente Reflexion fragt nach den Möglichkeitsgründen der Objektivität, bzw. der objektiven Wahrheit als solcher.

Schon in dieser Frage liegt, daß die transzendente Reflexion

(10) Reflexionen (Akadem. Ausg. Kant's handschriftl. Nachlaß, Bd. V. S. 25).

(11) Noch einmal erscheint die Sinnlosigkeit des Psychologismus, der die Wissensgründe in die psychologische Struktur der menschlichen Vernunft verlegt und die transzendente Reflexion als eine psychologische Untersuchung zu verstehen versucht. Man vergißt dabei, daß jede psychologische Struktur als solche etwas Faktisch-Objektives ist und nur in der Erfahrung, die gerade zu begründen ist, gegeben werden kann.

obgleich auf die objektive Erfahrung gerichtet, doch über diese Erfahrung hinausgreifen muß. Die Gründe der Objektivität können letzten Endes nicht objektiv erfahren oder gegeben werden. Eigentlich können sie auch nicht "erkannt" oder "gewußt" werden, wenn man "erkennen" und "wissen" in ihrem gewöhnlichen Sinne nimmt.

Diese Dialektik des Grundes und des Begründeten wurde von Fichte mit allem Nachdruck betont:

"Die Aufgabe, den Grund eines Zufälligen zu suchen, bedeutet: etwas anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einschen ließ, warum das Begründete, unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die ihm zukommen könnten, gerade diese habe, welche es hat. Der Grund fällt, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes, außerhalb des Begründeten; beides, das Begründete und der Grund werden, insofern sie es sind, einander entgegengesetzt, einander entgegengehalten, und so das erstere aus dem letzteren erklärt.

Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben: ihr Objekt liegt sonach notwendig außer aller Erfahrung" (12).

Die transzendente Reflexion muß "über die Erscheinung zu dem nicht erscheinenden intelligiblen Grund derselben" sich erheben, über das "Gegebene" zu dem "Nicht-gegebenen", und im Maße das Bewußtsein selbst etwas faktisch Gegebenes ist, muß es ja selber erklärt und "deduziert" werden. Das ist das Paradoxe, das die transzendente Reflexion vollziehen muß: sie soll erfassen, also zum Bewußtsein bringen, was als Grund alles Bewußtseins und aller Inhalte desselben, dem Bewußtsein wesentlich vorausliegt. Die Transzendente Reflexion muß eine neue Art von Synthese in einem neuen, eminenten Sinn des Wortes, zustande bringen. Sie soll die Gesamtheit der objektiven Gegebenheiten an einen in der "natürlichen" Erfahrungsgesamtheit nicht mehr auffindbaren Grund anknüpfen". Der Grund der Erfahrung muß "angedeutet", "getroffen" und "gewußt" werden, aber nicht "objektiv" gewußt oder erkannt werden. Man muß hier von einer "in-objektiven" Erweiterung des Bewußtseins und von einer "in-objektiven" Erkenntnis sprechen.

(12) J. G. FICHTE, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre I, 425.

Damit haben wir die vielleicht schwierigste Forderung und die größte Schwierigkeit der transzendentalen Reflexion angedeutet: die Objektivitätsgründe "in-objektiv" zu erfassen!

Kant war sich dieser Forderung bewußt: "Nun ist [...] sehr einleuchtend: daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne" (13) Trotzdem fehlt bei ihm eine nähere Bestimmung dieser Art von "in-objektivem" Wissen. Auf diese Frage werden wir später (in der Besprechung der Einheit der Apperzeption) und in unserem letzten Kapitel noch eingehender zu sprechen kommen.

§ 5

In der Durchführung der transzendentalen Reflexion bleibt Kant nicht immer auf dieser Höhe des echten Transzendentalismus. Oft wird seine Spekulation zu einer faktisch feststellenden Betrachtung und sein Transzendentalismus bleibt dann oft zu eng begrenzt.

Mit anderen Worten: Statt von der "Idee" des Wissens und der Wahrheit auszugehen und ihre apriorischen Möglichkeitsbedingungen aufzuzeigen, bleibt die kantische Spekulation oft in der bloß statischen Zerlegung des fertig vorhandenen Faktums des objektiven Bewußtseins in seine materialen und formalen Elemente.

So wurden z. B. die Kategorien keineswegs als Bedingungen des objektiven Bewußtseins dargestellt; noch weniger wurden Raum und Zeit als solche abgeleitet (14).

Damit vollzieht Kant gegen den Geist seiner eigenen Spekulation einen doppelten Rückfall in die Faktizität: die Idee des Wissens, bzw. der Wahrheit, wird oft durch das Faktum eines konkreten Wissens, bzw. einer konkreten Wahrheit, ersetzt und die genetische Reproduktion des Lebens des Wissens wird zu einer statischen Analyse ihrer konstitutiven Momente.

(13) A 402.

(14) Siehe J. G. FICHTE, Zweite Einl. in die Wissenschaftslehre I, 478-79.

Von der Ersetzung der Idee des Wissens und der Wahrheit haben wir schon im zweiten Kapitel gesprochen. Dort wurde auch gezeigt, daß diese Ersetzung mehr in den Buchstaben und der didaktischen Darstellung, als im eigentlichen Geist der kantischen Spekulation sich vollzieht.

Hinsichtlich des Mangels an Deduktion in der kantischen Reflexion über die Vernunft muß an die strenge Gebundenheit Kants an die frühere rationalistische Philosophie erinnert werden. De facto nahm Kant die verschiedenen Vernunftsvermögen und ihre Begriffe bzw. Ideen aus der rationalistischen Überlieferung. Oft scheint es, daß er nicht nach den Möglichkeitsgründen der Vernunft und des Wissens überhaupt, sondern nach den der Vernunft und des Wissens *im Sinne* von Leibniz und Wolff fragt. Die "Objekte" des Wissens werden nicht durch die Reflexion gewonnen. Sie werden als solche vorausgesetzt, und Kant fragt nur, wie ein Wissen von diesen Objekten (Natur, Seele, Gott) möglich sein kann.

Daraus erklärt sich die auffallende Ähnlichkeit des Aufbaus der Kritik mit der Einteilung des Wissens bei Wolff. Man könnte vermuten, daß Kant nur eine "parallele" Spekulation treiben wollte.

Schematisch kann man dies so darstellen:

Bei Wolff:

Mathematica

Metaphysica

a) Ontologia (ens qua ens)

b) Psychologia

c) Cosmologia

Bei Kant (in der Kritik):

transz. Aesthetik (reine Mathematik)

transz. Logik

Analytik der Begriffe (Lehre vom Gegenstand als solchem)

Transz. Dialektik (Idee der Seele)

Reine Physik (siehe "Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede")

Transz. Dialektik (Idee der Welt)

Dazu kommt die Tatsache, daß die Inhalte sowohl der transzendentalen Aesthetik, als der Analytik und der Dialektik in einem großen Teil feststanden, bevor das Schema einer "transzendentalen" Untersuchung der Vernunft gefunden war (15).

Trotzdem muß man zwei Dinge festhalten:

a) Die letzte Absicht Kant's war eine restlose Deduktion sowohl der Vernunftsvermögen, als ihrer Begriffe und Objekte. So z. B. im System der transzendentalen Ideen (16), der Kategorien (17) und in der Bestimmung der Erkenntnisvermögen als Rezeptivität und Spontaneität (18).

b) Die transzendente Fragestellung könnte auf alle Fälle diese Deduktion leisten und die Einheit der Vernunft herstellen, so daß man sagen darf, daß jedenfalls Kant seinen eigenen faktischen Ausgangspunkt überwinden könnte.

Im Hinblick auf die "statische" Analyse der Objektivität möchten wir Folgendes bemerken: Diese Analyse würde sich so vollziehen: Man nimmt einen "objektiven" Bewußtseinsinhalt. Dieser enthält eine "unifizierte" Mannigfaltigkeit. Nun besteht eine solche Ganzheit notwendigerweise aus einem Einheits- und einem Mannigfaltigkeitsfaktor. Die transzendente Analyse soll jetzt diese beiden Faktoren genau trennen und darüber hinaus die verschiedenen Momente sowohl des materialen als des formalen Faktors scharf auslegen. Der Sinn dieser Analyse wäre jedoch nicht die bloße Zerlegung des Faktums des objektiven Bewußtseins; sondern darüber hinaus intendiert Kant letzten Endes über den Umweg der regressiven Analyse die Einheit des Bewußtseins wieder herzustellen.

Diese Art der transzendentalen Reflexion, die im Grunde ein

(15) Siehe "Zur Geschichte der "Kritik" (Akadem. Ausg., Werke IV. 569-87).

(16) A 333; 338.

(17) A 64.

(18) A 50.

bloßes Herausholen der verschiedenen Momente des objektiven Wissens wäre, kann nie die Aufgaben eines echten Transzendentalismus erfüllen.

Die Momente der Objektivität würden nicht in ihrer rational-apriorischen Notwendigkeit gezeigt, ihr Ursprung und ihre Bedeutung würden unentdeckt bleiben und die Genesis des Wissens unvermittelt.

Besonders könnten die verschiedenen Momente des Wissens nicht als Geltungs- und Wahrheitsmomente anerkannt werden. Diese Momente würden im Grunde nur "festgestellt" und das so gewonnene "Apriori" hätte nur den Wert einer "induktiven Verallgemeinerung". Damit wäre die transzendente Reflexion an ihrer wesentlichen Aufgabe (der Vermittlung dieser Momente als geltungs- und wahrheitsbegründender und dem Nachweis der Objektivität des Wissens) vorbeigegangen.

Wenn man die kantische Reflexion von dieser schwachen Seite her betrachtet, ist die Kritik Husserl's am kantischen "Relativismus" voll berechtigt. Im Grunde hat Kant versucht, "die Wahrheit aus dem allgemeinen Menschlichen, also das Ideale aus dem Realen, spezieller: die Notwendigkeit der Gesetze aus der Zufälligkeit von Tatsachen herzuleiten" (19).

Trotzdem muß man auch hier behaupten, daß der Geist und die "Intentio" (wenn auch nicht immer die Buchstaben) der kantischen Reflexion in der Hauptrichtung des echten Transzendentalismus bleiben. Ausdrücklich bekennt er sich zu diesem, wenn er "den synthetischen Weg" als den ursprünglichen Weg seiner Reflexion bezeichnet (20).

"In der Kritik der reinen Vernunft bin ich in Absicht auf die Frage (Ist überhaupt Metaphysik möglich?) synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen

(19) "Logische Untersuchungen", Halle 1928, I. S. 124. Ein Ausweg wäre das Faktum der Wissenschaften "dogmatisch" als etwas absolut Gültiges anzunehmen. Es ist eindeutig, daß dieser "Dogmatismus" der Wissenschaft der transzendentalen Reflexion als solcher völlig widersprechen würde.

(20) Siehe oben, Kapitel II, § 3.

Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hineinzudenken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst und also ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht" (21).

In diesem Geiste hat Kant immer "versucht", die Kategorien als "Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung" (22) in ihrer Gültigkeit als objektive Erkenntnis aufzustellen (23). Besonders wird die Einheit der Apperzeption immer als die höchste Möglichkeitsbedingung für jedes Erkennen aufgezeigt (24). Die Kategorien, im Bezug auf diese höchste Einheit, sind nur die verschiedenen "Modi", wie diese Einheit auf die Mannigfaltigkeit der Erfahrung (a priori) sich beziehen kann. So ist die Einheit der Apperzeption der "Grund der Möglichkeit der Kategorien" (25) und der "Begriffe der Objekte überhaupt" (26).

In Wirklichkeit versucht die transzendente Reflexion nicht eine Analyse oder "Zerlegung", sondern eine "Begründung" des Bewußtseins. Nicht die Struktur, sondern die Genesis der Objektivität muß gezeigt werden. So spricht Kant immer von "Bedingung" (im Sinne von apriorischer Bedingung), von Grund, von der Synthesis der Objektivität, von der Spontaneität der Vernunft, die die Objektivität begründet, usw...

§ 6

Auch das Wissen als "lebendige Tathandlung" der Vernunft kommt nicht immer zur vollen Geltung in der kantischen Spekulation. Oft scheint es, als ob er es nur mit einem "Produkt" (Wissen

(21) Prolegomena § 4 (Akadem. Ausg. Werke IV, 274-75).

(22) B 168-169.

(23) Siehe A 93; 146; 155-158; auch J. G. FICHTE, I, 478 (Anmerkung).

(24) B 134; 136; A 129; B 134; Prolegomena § 36 (Akadem. Ausg. Werke IV, 358).

(25) A 401.

(26) A 106.

in facto esse) anstatt mit einem Leben zu tun hätte (mit einem Wissen in fieri also), dessen Genesis zu enthüllen ist. Das Wissen wird oft durch die "Wissenschaft" oder durch das "System des Wissens" ersetzt. Das Wissen wird manchmal zu einem logisch-formalen Gebäude, nach dessen "wesenhafter" Struktur gefragt wird.

Kant bleibt in mancher Hinsicht in der rationalistischen Denkart und im Dogmatismus der bloß formal-statischen Wesenheiten befangen. Trotzdem deutet die Grundabsicht seiner Reflexion auf eine echte Auffassung des Lebens des Wissens hin. Die fundamentalen Bestimmungen des Wissens und der Vernunft verweisen eindeutig darauf.

Er spricht dauernd von dem "Actus der Spontaneität" (27) und von der "Selbsttätigkeit" (28) der Vernunft, die die Synthese (eine Handlung!) (29) der Objektivität vollzieht.

Die Begriffe beruhen auf der Spontaneität des Denkens (30), das lauter Spontaneität ist (31). Der Verstand, dessen Funktionen "Handlungen" sind (32), wird als die "Spontaneität des Erkenntnis-ses" (33) definiert.

Der ganze dynamisch-lebendige Charakter des Wissens kommt zum Ausdruck, wenn er das Denken (= Erkennen) als "die Handlung, die Synthese des Mannigfaltigen [...] zur Einheit der Apperzeption (als Einheit einer Handlung!) (34) zu bringen" (35) bestimmt.

Auch im Begriff der "Form" und des "Informierens" taucht diese "Lebendigkeit" des Wissens auf.

Die "causalitas formalis" des Apriori wird bei Kant oft "statisch" verstanden. Es wäre der rationalistisch-wolff'sche Begriff

(27) B 130; 132; 129.

(28) B 130.

(29) A 77; B 130; 153.

(30) A 68. Im Grunde sind die Begriffe nur "Handlungen des reinen Denkens". A 57.

(31) B 428.

(32) A 68.

(33) A 51.

(34) B 138.

(35) B 145.

der Form als Inbegriff der konstitutiv-inneren Momente der Ganzheit eines Dinges in seiner Einheit als einer begrifflichen Ordnung.

Aber die wahre "causa formalis" bezeichnet einen wesentlichen Bezug auf eine Tätigkeit "in causando". Die "causa formalis" ist in der Tradition nicht etwas Statisches, in der "Materie" Fixiertes, wie die äußere Gestalt der Dinge. Nur insofern sie "formlegend" ist ("informat"), ist sie Form, und sie ist "formlegend", insofern sie "principium activitatis" und zugleich "Telos" (Entelechie) und "Idee" dieser Tätigkeit ist. Im Grunde ist sie mit der "causa finalis" identisch. Das Telos ist die Vollkommenheit der "inneren Form", und nur in Bezug auf diese "Voll-endung" hat die formale Struktur eines Dinges Sinn und Bedeutung. Form, Voll-endung, Telos, Tätigkeit schließen sich notwendig und wesentlich ein.

Besonders die Einheit der Apperzeption, die die oberste Form des objektiven Denkens ist (36), wird als die "Einheit der Handlung" bestimmt (37). Diese oberste Einheit des objektiven Wissens ist bei Kant nicht ein bloß formal-abstrakter statischer "Einheits-Index", sondern stellt gerade die "spontanste" und "dynamischste" Vernunftshandlung dar, die alle anderen Handlungen in sich einschließt und ihnen die letzte Einheit der Objektivität verleiht.

Im Grunde hängt alles davon ab, ob man die Vernunft als eine formale Wesenheit oder als die lebendige Wirklichkeit des Wissens als einer realen Bewegung versteht.

Auch hier hat Fichte die kantische Spekulation zu ihrem Ende und ihrem logischen Schluß geführt. Die Vernunft ist in ihrem innigsten Wesen "Tathandlung" und im Grunde stellt sie ein "Sollen" dar.

Wenn das Wissen eine dynamische Tätigkeit und eine Bewegung ist, soll es als "solches" in seiner Genesis gezeigt werden. Das erfordert, daß die transzendente Reflexion die Möglichkeitsbedingungen und die Gründe des Wissens als Tätigkeit, Tathandlung und Bewegung zeigt.

(36) A 129; B 427.

(37) B 138.

Nun ist das Ziel (Sinn) einer Tätigkeit und Tathandlung ihre erste und ursprünglichste Möglichkeitsbedingung. Infolgedessen soll die transzendente Reflexion eine finalistische oder "sensistische" Reflexion sein. Das Ziel oder der Sinn des Wissens als dynamisch-lebendiger Tätigkeit soll durch die transzendente Überlegung aufgehellt werden.

Nach Kant liegt der eigentliche, adaequate Sinn des Wissens in der Objektivität. Inwiefern diese Auffassung —transzendental gesehen!— berechtigt ist und inwieweit bei Kant selbst eine höhere "Bestimmung" des Wissens (auch des objektiven) erforderlich ist, werden wir nachher eingehend untersuchen.

§ 7

Ein anderes Moment das zum Wesen des Wissens, auch des bloßen "objektiven" Wissens, wenn es "wahres" Wissen ist, transzendental-notwendig gehört, ist das Existenzmoment, wo die Wahrheitssetzung als solche sich vollzieht.

Systematisch hat Kant dieses Moment außer Betracht gelassen. Wenn diese Frage auftaucht, bescheidet er sich mit einem vagen und offensichtlich unzureichenden Hinweis auf die sinnliche Wahrnehmung (Erfahrung) (38) oder auf die Gesamtheit der Erfahrung (39).

Mit dem "existentiellen" Moment des Wissens meinen wir zuerst die "Existenz", die das Wissen ist. Das Wissen und die Vernunft stellen primär nicht ein logisch-formales System dar, sondern eine wahre und reale Tätigkeit, ein wahres wirkliches Leben. Daß das Wissen "mein" Wissen sein muß, weist auf dieses Existenzmoment hin. Andererseits ist, daß es "mein" Wissen ist, nicht eine bloße Faktizität oder vorhandene Zufälligkeit; sondern damit wird die jedem Wissen wesentliche Beziehung auf die Einheit des Bewußtseins als konkret lebendig existierender Wirklichkeit gemeint.

(38) A 225; 227.

(39) A 600; 601.

Aber wenn wir von dem Existenzmoment jedes Wissens sprechen, möchten wir auf etwas anderes hinweisen: Transzendental gesehen ist jedes Wissen, auch das bloß objektive, als "wahres" Wissen (und im Lichte der Wahrheit allein ist das Wissen und ist die Objektivität denkbar!) wesentlich und notwendig nicht nur auf ein System formaler Wesenheiten, sondern letzten Endes auf die "Bestimmung einer Existenz", also auf die Behauptung, daß es in Wahrheit so ist (affirmatio!) bezogen. Nur hier vollzieht sich die Wahrheit und damit die Objektivität des Wissens.

Noch mehr: Dieselbe Bestimmung eines essenziell-formalen Verhältnisses ist ohne Bezug auf eine Existenz (wenigstens eine solche innerhalb der Vernunft!) nicht denkbar. Nur von der Existenz aus ist der Bereich der Essenz als der Bereich der Möglichkeit (einer Existenz!) erreichbar.

So wie die Existenz immer in Bezug auf eine Essenz gedacht ist und die Vernunft niemals von einer bloßen Existenz weiß, so ist die Essenz immer als "Essenz" in Bezug auf die Existenz gedacht.

Damit gehört die Existenz in einem höheren Sinne zu den formalen (d. h. wesentlich mit dem Wissen als solchem gegebenen) Möglichkeitsbedingungen des Wissens.

Nun können wir angeben, worauf eine echte transzendente Fragestellung letzten Endes zielen soll: Sie soll den letzten Möglichkeitsgrund des Wissens aufzeigen. Damit wird gefragt nach dem letzten Grund einer wirklichen Handlung oder einer Seins-Bewegung, deren Ziel und Telos die Erfassung einer totalen Einheit der Essenz und Existenz ist.

Hier leuchtet gleich die Unzulänglichkeit einer transzendentalen Reflexion auf, die in der Auslegung der "formal-formalen" Momente des Wissens stecken bleibt.

Ferner tritt das Absolute, als letzte Einheit der Essenz und Existenz und als letzte Möglichkeitsbedingung der Vernunft, auf.

Zeigt aber die transzendente Reflexion dieses Absolute als den letzten Möglichkeitsgrund jedes Wissen auf? Welche Beziehungen zwischen dem Absoluten und der Vernunft können durch die transzendente Reflexion festgestellt werden? Ist das Absolute das letzte Ziel der wissenden Vernunft, so daß das Wissen — auch das

objektive Wissen!— nur eine durch diese absolute Einheit des Seins und des Denkens hervorgerufene wirkliche Bewegung ist? (40).

Auf diese Fragen ist letzten Endes diese Arbeit gerichtet.

§ 8

Damit haben wir in gewissem Maße den Weg der transzendentalen Reflexion abgestreckt. Eine genaue Beschreibung dieses Weges kann man nicht geben, weil es eigentlich keinen besonderen "Weg", sondern nur eine "Richtung" gibt: von dem Bedingten zum Bedingenden, in dem allmählichen Bewußtwerden der Vernunft. Eine vorhergehende Beschreibung dieser Ursprungsenthüllung und der Weise des Rückganges auf den letzten Grund der Vernunft mußte hier unbestimmt bleiben. Ihre Bestimmung kann nur im Verlaufe der Reflexion, mit der sie selbst wächst, gewonnen werden.

Übrigens würde eine solche genaue Beschreibung uns gar nichts helfen. Es geht nicht um die Auffassung einer Formulierung, sondern um den Vollzug eines Aktes des Vordringens in diesen ursprünglichen Grund. Wer diesen Akt nicht vollzieht, kann keine "Einsicht" gewinnen und eigentlich hat er nicht erfaßt "das Objekt, wovon wir hier sprechen [...]" und ihm ist daher unser ganzes Sprechen die Sprache von einem reinen leeren Nichts, also selber ein leerer Schall, Worthauch, bloße Lufterschütterung und nichts weiter" (41).

(40) Thomas von Aquin hat diesen Dynamismus der Vernunft in ihrem Streben nach der "contemplatio optimi intelligibilis" mit vollem Nachdruck betont. S. Th. IIa IIae q 180 a 4 e).

(41) J. G. FICHTE. Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804, X, 91.

IV. KAPITEL

DIE SINNLICHE GEGEBENHEIT UND DIE OBJEKTIVITÄT

“Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung”.

(Kritik der reinen Vernunft, A 19).

§ 1

Die transzendente Fragestellung läßt “die Idee einer besonderen Wissenschaft, die Kritik der reinen Vernunft heißen kann” (1) entstehen. Diese Wissenschaft, sofern sie sich nicht mit “Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnis von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll” (2) beschäftigt, wird uns den ganzen “Vorrat” (3) der Vernunft, als des Inbegriffs aller Prinzipien a priori der Erkenntnis, enthüllen (4).

Nach den “allgemeinen Gesichtspunkten eines Systems überhaupt” (5) enthält diese Wissenschaft a) eine Elementar-Lehre, die die verschiedenen Momente der Vernunft, als Vermögen des Wissens, ans Licht bringt; b) eine Methoden-Lehre, die die formalen Bedingungen des Systems des Wissens darstellt.

Jedem dieser Hauptteile wird eine Unterabteilung haben, “deren Gründe sich gleichwohl hier noch nicht vortragen lassen” (6).

(1) B 24.

(2) B 24 Bei A: “sondern mit unseren Begriffen apriori von Gegenständen überhaupt” (A 11-12).

(3) A 13.

(4) “Nun ist die Vernunft das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt” (A 11).

(5) A 15.

(6) A 15.

So teilt sich die Elementarlehre in eine transzendente Aesthetik, eine transzendente Logik und eine transzendente Dialektik, die die transzendentalen Momente der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft im engeren Sinne in der Gesamtheit des Wissens darlegen sollen.

Mit diesem Hinweis auf jene Gründe, "die sich hier nicht vortragen lassen", hat Kant die unvermeidliche Forderung und zugleich eine der größten Schwierigkeiten der transzendentalen Reflexion angedeutet: die Deduktion der Vernunftsmomente.

Kant war sich dieser Forderung bewußt. Nur insofern diese "Momente" aus der "Idee des Ganzen" und "ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen" abgeleitet werden, sind sie verstanden im wahren Sinne des Wortes und haben einen Platz im transzendentalen Vernunftsystem.

Inwiefern die kantische Spekulation diese Forderung in allen ihren Vernunftsbestimmungen erfüllte, ist eine Frage, auf welche wir nicht eingehen möchten. Auf alle Fälle kann man die kantischen Bestimmungen der Vernunft zweifach auffassen:

a) als psychologische Feststellungen der verschiedenen Vernunftsmomente, die, sofern sie gewissen Arten von Erkenntnissen a priori Möglichkeit verschaffen, eine transzendente Bedeutung erhalten. Nach dieser Auffassung wäre die ganze transzendente Spekulation eine "Transzendentalpsychologie" oder "Transzendentalanthropologie".

b) als aus der "Idee des Wissens" transzendental abgeleitete Momente, die die notwendigen Möglichkeitsbedingungen dieser Idee aufweisen.

Nach dieser Auffassung, die einzig als die richtige erscheinen muß (7), werden wir das transzendente Moment der Sinnlichkeit im Ganzen der Idee des objektiven Wissens zu zeigen versuchen.

(7) Im Grunde ist eine "Transzendentalpsychologie" ein "Widerspruch" in sich selbst, weil die Möglichkeit einer Feststellung einer psychologischen Struktur es ist, nach dem gerade gefragt wird.

“Nur soviel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich, Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände geben, durch den zweiten aber gedacht werden” (8).

“Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht” (9).

Das alles klingt nach bloßer “Transzendentalpsychologie”; trotzdem haben alle diese Bestimmungen ein echtes transzendentes Moment, aus dem sie “transzendental” zu verstehen sind. Dies kann so gezeigt werden:

Jede “objektive” Erkenntnis (objektives Wissen) setzt notwendigerweise einen zu erkennenden Gegenstand voraus. In der Idee jener Erkenntnis selbst, wenn sie einen Sinn hat, ist diese notwendige gegenständliche Beziehung mitgesetzt. Nun kann eine nicht-schöpferische Vernunft diese Beziehung nur haben, sofern ihr der Gegenstand “gegeben” wird.

“Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgendeine Art gegeben werden können” (10).

Ferner ist dieses “Gegebensein” nur zu verstehen, insofern das Erkenntnisvermögen “affiziert” wird. So stellt die “Gegebenheit durch die Affektion” (die Sinnlichkeit) ein transzendental notwendiges Moment des auf einen Gegenstand gerichteten Wissens dar.

(8) A 15.

(9) A 50.

(10) A 155.

So ist die Sinnlichkeit nicht bloß "festgestellt", sondern eigentlich aus der Idee des objektiven Wissens "deduziert".

Neben dem Begriff der Sinnlichkeit haben wir auch eine Reihe von Begriffen (Gegenstand, Affektion, Gegebenheit usw.) in gewissem Sinne "abgeleitet". Die Bedeutung und der mögliche transzendente Ort aller dieser Begriffe wird später erklärt werden.

§ 3

Nach der Bestimmung des "transzendentalen Ortes" der Sinnlichkeit als Gegebenheit durch die Affektion geht die transzendente Reflexion auf das Aufzeigen der transzendentalen Momente, d. h. der Möglichkeitsbedingungen dieser Gegebenheit ein. Dies ist die Aufgabe der "Aesthetik" als der Wissenschaft, die alle "Prinzipien der Sinnlichkeit a priori" (11) und "die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntnis gegeben werden" (12), enthält.

Eine echt transzendental durchgeführte Reflexion würde alle Momente der Sinnlichkeit als notwendige Bedingungen, unter denen uns ein Gegenstand überhaupt gegeben werden kann, aufzeigen. Nur so kann eigentlich die apriorische Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis im Bereich der Sinnlichkeit erwiesen werden.

Dennoch wird in Wirklichkeit der Gang der kantischen Reflexion von dem Transzendentalismus fremden Motiven bestimmt. Das wird nicht nur einen Abfall, sondern auch eine Verarmung der Perspektive bedeuten.

Besonders verhängnisvoll ist es, daß die ganze Reflexion von dem Interesse, eine bestimmte Art von Erkenntnis (die mathematische), die gerade die inhaltsärmste ist, zu begründen, sich leiten läßt. Das alles hat Kant daran gehindert, eine tiefere Ebene des "Gegebenseins" zu entdecken.

(11) A 21.

(12) A 16.

Der erste Schritt der Reflexion soll die "Isolierung" der sinnlichen Gegebenheit sein, "dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe" (13).

Diese Isolierungsmethode gehört zum Wesen der kantischen Reflexion, deren erste Aufgabe es ist, "Erkenntnis, die ihrer Gattung und Ursprunge nach von anderen unterschieden sind, zu isolieren" (14).

Man muß dennoch beachten, daß in dem Wissen als solchem sowohl der Verstand als auch die Sinnlichkeit eine geschlossene Einheit bilden, und daß die Isolierung dieser Momente nur ein Mittel zur Erläuterung ihrer Einheit in der Objektivität ist (15).

Diese durch die Isolierung gewonnenen Momente sollen "erörtert" werden. Eine Erörterung wird von Kant definiert als "die deutliche [wenngleich nicht ausführliche (16)] Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört" (17).

Daß Kant von Erörterung, anstatt von Deduktion (wie z. B. in der Logik) spricht, weist auf den "faktisch-feststellenden Charakter" der Aesthetik hin.

In der Deduktion wird ein "Begriff" abgeleitet, in der Erörterung wird ein im voraus gegebener Begriff in seinem Inhalt "dargestellt". Diese Deduktion — auch die sogenannte metaphysische Deduktion — stellt die Begriffe nicht in ihrem bloßen Vorhandensein, sondern in gewisser Ordnung nach einem Prinzip dar. So z. B. in der Deduktion der Verstandesbegriffe: Da gibt es

(13) A 22.

(14) A 842.

(15) Hier taucht eine entscheidende Frage auf. Inwiefern ist es möglich, von der "Verschiedenheit" auszugehen? Setzt nicht jede Verschiedenheit eine Einheit voraus, aus der sie als Verschiedenheit erst zu verstehen ist? Ist es möglich, wenn man von der Verschiedenheit ausgegangen ist, an eine *wahre* Einheit, (die nicht eine nachträgliche sein kann) zu gelangen?

(16) Siehe A 727-728.

(17) B 38.

ein Prinzip (der völlige Zusammenhang dieser Begriffe mit den allgemeinen logischen Funktionen des Urteilens), das als "Leitfaden" die Entdeckung der Verstandesbegriffe ermöglicht. In der Erörterung werden die Begriffe keineswegs "deduziert" oder in einem System nach einem Prinzip "geordnet", sondern lediglich nach ihrem Inhalt erklärt.

Die Erörterung der Momente der Sinnlichkeit vollzieht sich bei Kant in zwei Schritten:

a) Der erste —die metaphysische Erörterung— enthält dasjenige, "was dem Begriff als apriori gegeben, darstellt" (18). Darin wäre aufzuweisen:

1. das Vorhandensein dieser Momente
2. ihr apriorischer Charakter als Möglichkeitsbedingung der sinnlichen Gegebenheit
3. ihre verschiedenen weiteren Bestimmungen, die ihnen zukommen.

b) Der zweite —die transzendente Erörterung— zeigt diese apriorischen Momente als Prinzipien, "woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann".

"Zu dieser Absicht wird erfordert

1. daß wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfließen,
2. daß diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffes möglich sind" (19).

§ 5

"Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung" (20).

"Es kommt zu dieser Anschauung nur dann, wenn "uns der Ge-

(18) B 38.

(19) B 40.

(20) A 19.

genstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum [...] nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere" (21).

Durch diese Anschauung bezieht sich die Erkenntnis "unmittelbar" auf den Gegenstand. Diese Unmittelbarkeit bedeutet nicht eine unmittelbare Auffassung des Gegenstandes in seinem wirklich *realen Wesen*, sondern bloß, daß der Gegenstand "nur" durch die Affektion dem Erkenntnisvermögen gegenwärtig ist.

Nun heißt Sinnlichkeit "die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen" (22).

"Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen" (23).

Durch die sinnliche (durch Affektion) Anschauung erhalten wir die erste Beziehung zu der Objektivität, bzw. zu der Wirklichkeit, worauf das ganze Denken, wenn es nicht ein leeres Denken sein will, beruhen muß. "Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (direkte) oder im Umschweife (indirekte), zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann" (24).

Damit hat Kant den Primat der Anschauung als Grundlage für jedes reale Denken aufgestellt. Diese Anschauung ist nur die sinnliche, sofern uns Gegenstände in der Affektion gegeben werden.

Das Denken, soweit es von der Sinnlichkeit verschieden ist, ist einer Anschauung (intuitus) im strengen Sinne unfähig. Die Denkfunktionen als solche sind in sich leer, und das Denken als solches leistet nur die formale Bearbeitung der anschaulichen Gegebenheiten.

Hier spielt eine entscheidende Rolle die für Kant charakteristische Auffassung des Denkens als etwas der Sinnlichkeit Entgegen-

(21) A 19.

(22) A 19.

(23) A 19.

(24) A 19.

gesetzten. Wenn die Sinnlichkeit passiv, intuitiv und auf das Materiale gerichtet ist, muß das Denken als etwas Spontanes, Diskursives und nur auf das Formale Bezogenes verstanden werden. Oft scheint es daß hier im Grunde nur mit Worten und Begriffen gespielt wird.

“Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert ist, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorbringen oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand” (25).

“Der Verstand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnisvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung teilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es gibt aber, außer der Anschauung, keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes, eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv” (26).

Läßt sich Kant hier nicht vielleicht von seiner Vorliebe für Symmetrie verleiten?

Neben der sinnlichen Anschauung sieht Kant die “absolute” Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung, durch die der Gegenstand gesetzt wird, insofern er erkannt wird. Diese wäre die Anschauung einer Vernunft, die “nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch deren Vorstellung die Gegenstände zugleich gegeben oder hervorgebracht würden” (27).

Mit einer solchen Anschauung würden durch die erkennende Vernunft das Wesen und Dasein des Gegenstandes gesetzt.

Aber für eine endliche Vernunft, die *neben* den Dingen steht, kommt nur die sinnliche Anschauung in Frage.

§ 6

Von hier aus stellt Kant eine Reihe von Definitionen auf, die

(25) A 51.

(26) A 67-68.

(27) B 145.

für seine spätere Reflexion von entscheidender Bedeutung sein werden.

“Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung” (28).

Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch” (28).

“Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige, aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschaut wird, nenne ich die Form der Erscheinung” (28).

Damit wird ein fundamentales “Denk-und Verständnisschema” der kantischen Spekulation über die Vernunft aufgestellt. Die Vernunft und ihr Leben werden innerhalb des “Materie-und Form-schemas” gedacht. Die Materie gilt als das passive Moment, das Mannigfaltige, Ungeordnete, Unbestimmte, Bestimmbare, Zufällige und aposteriori Gegebene. Die Form stellt das aktive Moment, das Ordnende, Vereinheitlichende, Bestimmende, Notwendige und dem Gegebenen a priori Zugetane, dar. Diese beiden Momente haben verschiedenen Ursprung.

“Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereitliegen” (29).

Das Materiale und Formale in der Erkenntnis sind also nicht nur zwei bloß gedanklich getrennte Momente, sondern damit werden zwei “ursprünglich” verschiedene, konstitutive Bestandteile der Objektivität als solcher gemeint.

Man muß fragen, inwieweit dieses Denkschema auf das Wissen und die Vernunft selbst in ihrer Tätigkeit angewandt werden kann. Gewiß gibt es im Wissen zwei Momente, die mit den Begriffen Materie und Form gewissermaßen bezeichnet werden können.

(28) A 20.

(29) A 20.

Dennoch aber kann man zweifeln, ob damit das Wesentliche des lebendigen Wissens getroffen ist (30). In dieser Arbeit wird es sich erweisen, daß dieses Schema, das von der materiell-faktischen Welt stammt, nur mit vielen Beschränkungen auf das Leben der Vernunft angewandt werden kann und daß es letzten Endes völlig versagt. Es wird sich zeigen, daß das Wissen "in fieri", als Tätigkeit der Vernunft, wie jede Genesis, außer der Bestimmung "Materie und Form" liegt. Ferner soll das Wissen "in facto esse" und als objektives letzten Endes auf ein "in-objektives" Wissen (als Bedingung des objektiven) bezogen sein, wo man eigentlich von einem passiven und materiellen und einem aktiven und formellen Moment nicht mehr sprechen darf.

Die Formen der sinnlichen Anschauung, insofern sie "apriori im Gemüt angetroffen werden" und "nichts, was zur Empfindung gehört", enthalten, können nach Kant "reine Anschauungen" genannt werden (31). Damit ist nicht gemeint, daß die reinen Formen als solchen (von der Materie getrennt!) vorstellbar oder anschaulich sein können. Der reine Raum und die reine Zeit allein können nicht Objekt einer Anschauung werden. Nur insoweit sie das apriorische "Medium", worin die empirische Vorstellung sich vollzieht, ausmachen, sind sie bewußt und können sie angeschaut werden. Nur innerhalb der empirischen Anschauung kann man von einer reinen Anschauung sprechen.

§ 7

Die empirischen Vorstellungen, insofern sie auf etwas "außer uns" Liegendes bezogen sind und eine "Welt" von Gestaltungen und Größen darstellen, werden alle im Raum gegeben. Der Raum

(30) Zu dieser Stelle der Kritik der reinen Vernunft bemerkt Herder: "Die Namen Materie und Form haben in der Metaphysik soviel leere Begriffe, schneidende Behauptungen und aus ihnen entspringende Wortkriege verursacht, daß wir uns, wenn von irgendeiner Sache etwas Bestimmtes gesagt werden wollen, vor ihnen zu hüten haben". (J. G. HERDER, "Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Berlin, 1955, Ss. 55-56.

(31) A 20.

kann also die Urform aller dieser Vorstellungen genannt werden.

Die Vorstellungen des "inneren Sinnes", mittels dessen das Gemüt sich seiner selbst oder seiner inneren Zustände bewußt wird, sind in dem Verhältnisse der Zeit gegeben. Die Zeit wäre also die Urform der inneren Vorstellungen.

Was sind diese beiden Urformen, worin das Mannigfaltige der äußeren und inneren Gegebenheit gegeben wird?

"Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften, und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können?" (32).

In der Art der Fragestellung richtet sich die kantische Reflexion nach der rationalistischen Auffassung des Seienden und seiner Modi. Schematisch kann man das so darstellen:

Einteilung d e s Seienden
nach der alten Metaphysik

a) "objectum reale"

1 substantia

2 accidens

3 relatio

b) "subjectum ideale"

Mögliche "Seinsweisen" von
Raum und Zeit bei Kant:

a) Raum und Zeit als et-
was Reales

1 "wirkliche Wesen"

2 "Bestimmungen der Din-
ge"

3 "Verhältnisse der Din-
ge" oder "an sich be-
stehende Relationen"

b) Subjektive Bestimmun-
gen, die "nur an der Form
der Anschauung haften".

Dasselbe Schema kommt in der "Dissertatio" von 1770 vor:

"Tempus non est objectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi" (33).

"Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio: sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi" (34).

Ob der Raum und die Zeit etwas Reales als substantia, accidens oder relatio sind, wird von Kant eigentlich nicht direkt untersucht (35). Diese drei Möglichkeiten wurden endgültig durch die Reflexionen von Leibniz vorweggenommen (36). Das Hauptanliegen Kant's in der Aesthetik ist die Erörterung des Ursprunges dieser "Begriffe". Er fragt sich, ob Raum und Zeit "empirisch", d. h. von der Erfahrung abgezogene oder a priori, d. h. vor jeder Erfahrung vorhandene Begriffe seien.

Daß der Raum nicht empirisch ist, ist für Kant eindeutig.

"Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden, imgleichen damit ich sie als außer einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen" (37).

"Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht

(33) "De mundi sensibilis atque intelligibilis Forma et Principiis. Dissertatio" § 14, 5 (Akadem. Ausg. Werke, Bd. II, S. 400).

(34) Ebenda § 15 (Akadem. Ausg. Werke, Bd. II, S. 403).

(35) In dieser Richtung gibt es nur einige Andeutungen. "Die so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistierend, oder nur inhärierend annehmen, mit den Prinzipien der Erfahrung selbst uneinig sein müssen [...] müssen sie zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind (ohne daß doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen". (A 39). Praktische und religiöse Motive spielen in der Kontroverse über die Wirklichkeit von Raum und Zeit eine entscheidende Rolle. Siehe Heinz Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, Kant-Studien XXIX, 1924, 121-159.

(36) Siehe Leibniz's Briefwechsel mit Clarke.

(37) A 23.

in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge" (38).

So ist der Raum "die Bedingung der Möglichkeit der äußeren Erscheinung" und "eine Vorstellung a priori, die notwendigerweise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt" (39). Die Zeit ihrerseits ist auch "eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt" (40).

Dazu kommt die "transzendente Überlegung", daß nur, wenn Raum und Zeit Anschauungen a priori, als "formale Beschaffenheit" des Subjektes sind, die Mathematik (als Wissenschaft der Grössen und der Zahlen) und die Naturwissenschaft (als reine Bewegungslehre) möglich sein können (41).

Kant geht noch weiter. Die Apriorität des Raumes und der Zeit bedeutet auch, daß diese "Begriffe" nur im Gemüt als "bloße Formen" der Anschauung liegen. So ist die Zeit "nichts anderes, als die Form der inneren Sinne, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes" (42).

"Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung, (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. sofern wir von Gegenständen affiziert werden) und an sich, außer dem Subjekte, nichts" (43).

Daraus folgt, daß, insofern etwas in Raum und Zeit vorgestellt wird, es in seinem eigenen Sein und seiner eigenen Wirklichkeit unerreicht bleibt. Gerade so wie Raum und Zeit wird auch jene Vorstellung nur eine "empirische" Realität besitzen. Ebenso folgt daraus, daß die Veränderung und damit jede Bewegung, die nur durch die Zeit und in der Zeit möglich ist (44), bloß eine

(38) A 30.

(39) A 24.

(40) A 31.

(41) Siehe A 46-49; B 40-42.

(42) A 33.

(43) A 35.

(44) B 48-49.

subjektive Realität in Ansehung unserer Anschauungsart haben kann.

Kant zögert nicht, diese, dem "natürlichen Menschenverstande" widersprechende, aber aus seinen Prinzipien logisch folgende Konsequenz aufrecht zu erhalten.

"Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, und mithin auch die Veränderung, gar nicht vorkäme" (45).

So endet die transzendente Aesthetik mit der "Phaenomenalisierung" jeder Veränderung und Bewegung. Daß hier eine *unerlaubte* Verallgemeinerung vorliegt und daß hier die mathematische Zeit mit der "realen" verwechselt wird, ist offensichtlich.

§ 8

Eine "isolierte" Untersuchung über die Sinnlichkeit kann innerhalb der transzendentalen Reflexion nur den provisorischen Charakter einer Vorfrage haben. Nur aus dem Ganzen der Vernunft und des Wissens kann man die eigentliche Bedeutung der Sinnlichkeit begreifen, weil sie nur in der Einheit und für die Einheit des Wissens ist, was sie ist. Daß wir von der Sinnlichkeit und von dem Denken "hintereinander" sprechen, bedeutet nicht, daß beide "auseinander" bestimmbar sind. Dies gehört nur zum Gang der Darstellung. Eigentlich muß jedes Moment der Vernunft sowohl auf das Ganze, als auch auf die anderen Momente notwendig und wesentlich bezogen werden, weil gerade nur in dieser Beziehung jedes Moment als solches seinen Sinn hat. Die Vernunft, hat Kant immer betont, ist "in Ansehung der Erkenntnisprinzipien, eine ganz abgesonderte für sich bestehende Einheit, in welcher jedes Glied wie in einem organisierten Körper, um aller anderen und alle um eines willen da sind, und kein Prinzip mit Sicherheit

(45) A 37: siehe auch A 541.

in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der *durchgängigen* Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben" (46).

Obgleich wir uns dieses provisorischen Charakters einer isolierten Behandlung der Sinnlichkeit bewußt sind, möchten wir trotzdem eine grundlegende Lehre Kant's, die schon in der Aesthetik festgestellt ist, und die für unsere spätere Reflexion eine bedeutsame Rolle haben wird, einer "ersten" Prüfung unterziehen.

§ 9

Eine intellektuelle Anschauung, die das Reale unmittelbar auffassen würde, ist für die endliche Vernunft schon in den ersten Sätzen der transzendentalen Aesthetik ein für allemal als ein Unding erklärt. Welches sind die Begründungsmomente, die hinter dieser Entscheidung stehen?

Kant sieht nur zwei mögliche Arten, wie sich ein Erkenntnisvermögen unmittelbar auf einen Gegenstand beziehen kann: entweder durch intellektuelle (schöpferische) oder durch sinnliche Anschauung (mittels der Affektion). Seit 1772 bleibt er in diesem Dilemma verfangen: entweder bringt der Gegenstand die Erkenntnis hervor, oder die Erkenntnis den Gegenstand (47). Unsere Vernunft muß sein: entweder "intellectus ecktypus" ("der die Data seiner logischen Behandlung aus der sinnlichen Anschauung der Sachen schafft") oder "intellectus archetypus" ("auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen") (48). Auch die kantische Lösung der transzendentalen Fragen verharret innerhalb dieser Disjunktion, insofern sie nicht eine Aufhebung dieser Alterna-

(46) B XXIII.

(47) Dieses Dilemma wird in der Kritik eine klassische Formulierung erhalten: "Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine *notwendige* Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen diese Erfahrung möglich" (B 166).

(48) Brief an M. Herz, 21. 2. 1772. (Akadem. Ausg. Briefw. I 125).

tive, sondern nur eine andere Auffassung der Beziehungen Anschauung-Denken bedeutet.

Wenn die Disjunktion vollständig ist, ist es klar, daß Kant den einzig möglichen Weg gegangen ist, insofern einer endlichen Vernunft eine schöpferische Anschauung abzusprechen ist. Für diese Vernunft ist nur eine Anschauung möglich, die "von dem Dasein des Objektes abhängig ist, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird" (49).

"Die intellektuelle Anschauung beim Menschen ist ein Unding. Ja, ich getraue mir zu behaupten, daß kein erschaffenes Wesen intellektuale Dinge erkennen können, als nur das Wesen, welches die Ursache von den Dingen ist; dieses erkennt die Gegenstände, wie sie sind, aber wir [...] nur wie sie uns affizieren" (50).

Die entscheidende Frage ist nun, ob diese Disjunktion vollständig ist. Gibt es eine andere Art von unmittelbaren Beziehungen der Vernunft zum Realen? Diese dritte Möglichkeit wird von Kant nicht betrachtet. Dennoch sollte man sich folgende Überlegung vor Augen halten:

Die Vollständigkeit dieser Disjunktion ist nicht etwas, das in sich einsichtig wäre oder etwas, das aus der Idee des Wissens auch für ein endliches Wesen notwendig folgte. Gewiß wird diese Idee für eine endliche Vernunft eine gewisse Gegebenheit des Gegenstandes fordern, aber damit ist nicht gesagt, daß diese Gegebenheit eine "sinnliche" (mittels der Affektion) sein muß.

Das Schema von Rezeptivität und Spontaneität (actio-passio), mit dem Kant hier ständig arbeitet, entspringt keineswegs aus der Idee des Wissens als solchen. Wenn Kant die Möglichkeitsbedingungen seiner eigenen Reflexion nachkontrolliert hätte, hätte er gleich einsehen müssen, daß das Wissen des Transzendentalen

(49) B 72.

(50) Kant's Vorlesungen über Metaphysik, S. 97 (nach der auf der Königsberger Universitäts-Bibliothek befindlichen Nachschrift von Kant's Vorlesungen über Metaphysik). Heimsoeth setzt die Stelle nach 1781 an. H. Heimsoeth "Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus" Kant-Studien Band XXIX (1924) S. 126.

(sowie auch das Wissen des Logischen) keineswegs unter diesem Schema gedacht werden könnte.

Der Ursprung dieses Spontaneität-Rezeptivität-Schemas ist in der früheren rationalistischen Metaphysik zu suchen. Kant nimmt hier ganz unkritisch eine gewisse Erkenntnismetaphysik (d. h. eine Auffassung der Erkenntnis als einer bestimmten Seinsrelation zwischen dem Erkennen des Subjekts und dem zu erkennenden Gegenstand) an. Das endliche erkennende Subjekt wird immer als ein Seiendes gegenüber einem anderen, von ihm getrennten Seienden (Ding) betrachtet. Zwischen beiden Seienden kann nur ein Ursache- Wirkung-Verhältnis bestehen.

In dem "Einwirken" von äußeren Dingen auf das geistige Erkenntnisvermögen sieht Kant prinzipiell keine große Schwierigkeit. Vielmehr ist diese "Selbstverständlichkeit", die nachher in dem späteren Idealismus, der von dem Bewußtsein ausgeht, ein "Ungedanke" sein wird, der natürliche Boden seiner Spekulation.

Das ganze Rätsel der Erkenntnis liegt bei Kant anderswo, nämlich in der Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis auch für ein Subjekt, dem die Gegenstände durch Affektion gegeben werden müssen. Wie kann ein solches erkennendes Subjekt zu dem Begriff einer "Natur" in ihrer strengen Gesetzmäßigkeit gelangen? Wie ist für ein erkennendes Subjekt, das an die sinnliche Gegebenheit gebunden ist, die Möglichkeit einer strengen Naturerkenntnis zu verstehen?

Die wahre und echte Erkenntnis ist nach Kant ein geistiges Schauen, das zugleich ursprüngliche Spontaneität, und zwar den Gegenstand selbst setzende, ist. Das liegt im Begriff der Erkenntnis a priori (die einzig wahre Erkenntnis!), die eine Erkenntnis "vor" dem Gegenstand ist und die im Grunde ein "Urbilden" bedeutet. Die Vernunft, als apriori erkennende, muß a priori etwas bestimmen, d. h. spontan das Objekt in seiner idealen Gestalt hervorbringen.

Auf der Höhe dieser apriorischen Erkenntnis steht die absolute und ursprüngliche Spontaneität der göttlichen Vernunft, die "Urbild" im vollen Sinne ist. Hier vollzieht sich vollständig die Idee des Erkennens und des Wissens. Aber *die* Vernunft, deren Möglichkeitsgründen Kant nachgeht, steht, als endliche Vernunft, nicht

in diesem absoluten Spontanitätsverhältnis zur Welt. Die endliche Vernunft steht mit den anderen Dingen in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit. Daher kommt es, daß ihre Erkenntnis ein rezeptives Moment aufweisen muß. Die endliche Vernunft muß also ein Vermögen des Empfangens und Erleidens haben. Nur auf Grund gegenseitiger Einwirkung (durch einen metaphysischen "Influxus realis") ist die Erkenntnis anderer Dinge für eine solche Vernunft, die die Dinge nicht setzt, sondern neben ihnen besteht, möglich.

So wie wir auf der Linie der Spontanität zu einer absoluten schöpferischen Spontanität gelangen, finden wir nun hier im Grenzfall einen "intellectus ecktypus" der bloße Rezeptivität und bloßes Empfangen äußerer Einwirkungen wäre. Freilich haben wir nur einen Grenzfall, der im Grunde undenkbar ist. Das bloße Empfangen ist keine Erkenntnis. Die äußere Einwirkung muß "bewußt" werden, und wenn sie dies wird, ist sie nicht mehr bloße Einwirkung.

Jede Erkenntnis einer endlichen Vernunft muß demnach für Kant zwei Wesensmomente aufweisen: geistige Spontanität und sinnliche Rezeptivität. Als Vernunft muß sie spontan sein, als endlich kann sie die gegenständliche Beziehung nur mittels der Affektion gewinnen.

In diesem Schema der Spontanität und Rezeptivität denkt Kant seine eigene Lösung des Erkenntnisrätsels. Die Vernunft erkennt a priori nur das, was sie selbst in das durch die Affektion Gegebene hineingelegt hat.

§ 10

Trotz der Selbstverständlichkeit dieses Schemas, mit dem Kant in seiner Reflexion über die endliche Erkenntnis beständig operiert, muß man fragen, ob damit die Erkenntnis (auch die endliche, objektive) in ihrem Wesen und ihrem höchsten Punkte getroffen sei.

Zuerst ist zu bemerken, daß diese Zweiheit von sinnlicher Rezeptivität und Vernunftspontanität primär im Hinblick auf die

Erkenntnis der "äußeren", "faktischen", "gegenständlichen" Wirklichkeit gedacht ist.

Abgesehen von der Überlegung, daß der Begriff selbst von "äußeren" Wirklichkeiten nicht als etwas "Unmittelbares" und "Selbstverständliches" am Anfang der Reflexion angenommen werden kann, sondern daß er selbst transzendental zu begründen ist (was Kant nicht geleistet hat), ergibt sich in einer tieferen Reflexion, daß die Erkenntnis einer "gegenständlichen" Wirklichkeit ein "nicht-gegenständliches" Wissen der Vernunft über sich selbst voraussetzt, wo man von Spontaneität und Passivität nicht mehr sprechen kann.

Das Schema Spontaneität-Passivität scheitert vor allem in diesem Bereich der Selbsterkenntnis der Vernunft.

In der vorkritischen Zeit meinte Kant, daß in der Selbsterkenntnis des Subjektes, wo der Unterschied "Subjekt-Objekt" wegfällt, eine unmittelbare und "wahre" Erkenntnis stattfinden könnte. So spricht er in den Vorlesungen über Metaphysik von einer "unmittelbaren Anschauung seiner selbst durch die absolute Einheit des Ich" als "dem einzigen Falle, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können". In der Reflexion über sich selbst schaut "das Gemüt die Substanz an". "Das Substanziale kann ich nur in einem Fall erkennen und das ist, wenn ich mich selbst anschau..." (51).

In der Kritik ist diese frühere Überzeugung nicht mehr aufrecht erhalten. Die Grundmotive dafür sind:

—Die innere Anschauung ist von der äußeren abhängig. Eigentlich ist sie nur eine Übersetzung (*transpositio*) der äußeren Anschauung. Beweis dafür ist, daß der Inhalt und der Stoff aller inneren Vorstellungen aus der äußeren Vorstellung kommt.

—Die "Affektion" greift auch in die innere Erfahrung hinein. Auch diese ist nur durch ein Rezeptivitätsmoment möglich und steht somit unter dem Schema: *actio-passio*.

—Auch unsere Anschauung (innere Anschauung) ist Anschauung einer Faktizität (unseres eigenen Seins). Wir setzen uns nicht erst mit unserer Selbstanschauung. Das Angesehene und das anschauende Ich bilden erkenntnistheoretisch eine Dualität von Objekt und Subjekt, in

(51) Siehe H. HEIMSOETH, *op. cit.* S. 127.

der das anschauende Ich reflektiert über ein vorhandenes, anzuschauendes Ich.

—Auch die innere Anschauung vollzieht sich in der Zeit, die nur eine Form unserer subjektiven Anschauungsart ist.

Aus allen diesen Gründen folgt, daß das "wahre Sein" der Subjektivität der Vernunft derselben Vernunft sich entzieht.

§ 11

Später wird es sich zeigen, daß die kantische Position, wenigstens so, wie sie sich bei Kant findet, transzendental unhaltbar ist.

Es wird sich (gerade im Anschluß an Kant) erweisen, daß ein Wissen der wissenden Subjektivität über sich selbst in jedem objektiven Wissen notwendig mitgesetzt sein muß, sodaß die Negation dieses Wissens die Negation jedes Wissens mit sich bringen würde. Das objektive Wissen als Wissen in dem Unterschied von Subjekt und Objekt setzt ein Wissen in der Identität des Subjektes mit sich selbst voraus.

Ferner wird sich ergeben, daß dieses Wissen letztlich ein "unmittelbares" sein muß und daß das "Sein" selbst der Subjektivität "irgendwie" in ihm sich offenbart.

Es wird einsichtig werden, daß dieses Selbstbewußtwerden der Subjektivität in den höchsten Stufen der "transzendentalen Apperzeption" und der "sittlichen Freiheit" eine ganz andere "Erfahrungsart", als die objektivgegenständliche, darstellen muß. Besonders werden wir hier nicht von einer Empfindung oder Affektion sprechen dürfen, aus dem einfachen Grund, daß dieses Selbstbewußtwerden jeder Affektion zugrunde liegen muß. So werden wir eine Art von Wissen haben, die außerhalb des Schemas "Spontaneität-Rezeptivität" (actio-passio) steht.

Es geht nicht um eine vorhandene (vor dem Wissen existierende) Faktizität, die gewußt werden soll, sondern um eine ursprüngliche Spontaneität, die für sich selbst hell ist. Das Wissen ist hier nur die spontane Selbstsetzung der Vernunft begleitende

Helligkeit. In gewissem Sinne haben wir hier eine "intellektuell-schöpferische" Anschauung.

Dieser "Selbst-Intuitus" der Vernunft, der jedem objektiven Wissen zugrunde liegen muß, wird nur zu verstehen sein als ein Wissen durch "unmittelbare Präsenz" der Subjektivität vor sich selbst in ihrer inneren "Subjektivitätsqualität" des "Bei-sich-seins".

Das alles soll nur eine Andeutung sein, die hier den Zweck verfolgt, die scheinbare Selbstverständlichkeit der kantischen Distinktion: entweder sinnliche (mittels der Affektion) oder intellektuelle (völlig schöpferische) Anschauung zu überwinden.

V. KAPITEL

DAS DENKEN UND DIE OBJEKTIVITÄT

“Das Entstehenlassen der Vorstellung ist die Aufgabe der transzendentalen Logik, der Hauptpunkt dabei ist, daß ein Denken darin sei”.

(J. G. FICHTE, Transz. Logik, IX, 132).

§ 1

In der transzendentalen Aesthetik wurde die Anschauung als erstes Moment der Objektivität herausgestellt. Durch sie erreicht die Vernunft die allererste Beziehung zum Realen.

“Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgendeine Art gegeben werden können” (1).

Diese “Gegebenheit des Gegenstandes” geschieht bei Kant nur mittels der Affektion. Dennoch wurde schon gezeigt, daß der tiefste Sinn dieses Rekurses auf die Anschauung, der ist, die “Leere”, d. h. die “Gegenstandslosigkeit” des Vernunftsgebrauchs und das bloße gedankliche Spiel der Vorstellung zu überwinden.

Das transzendente Moment der Anschauung besteht nicht in der Gegebenheit durch die Affektion, sondern in der “Inhaltserfüllung” des Denkens und in seiner Bezogenheit auf das Reale.

Von hier aus versteht man die Bedeutung der Anschauung, ohne welche die Begriffe “leer” sind.

“Man hat dadurch [d. i. durch ein bloßes Denken] zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt” (2).

(1) A 155.

(2) A 155.

Neben diesem Moment der Bezogenheit auf das Reale muß das objektive Wissen ein anderes Moment der Bezogenheit auf die Vernunft selbst enthalten.

“Anschauung und Begriffe machen [...] die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung, ohne Begriffe, eine Erkenntnis abgeben kann” (3).

“Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen, (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)” (4).

In dieser Bezogenheit auf die Vernunft, die das “Angeschaute” denkt, wird die Objektivität als solche endgültig konstituiert.

Dieses Moment des “Gedacht-seins” ist das Objekt der Logik, die “die Prinzipien, ohne welche [...] kein Gegenstand gedacht werden kann” (5), enthalten soll.

§ 2

Man hat immer schon die Logik als die Reflexion bezeichnet, die das Denken zum Objekt hat. Logik wurde immer ganz allgemein als die “Lehre des Denkens” verstanden (6).

Kant definiert die Logik als “die Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt (7). Diese Wissenschaft, insofern sie sich auf das Denken ohne Unterschied seiner verschiedenen Objekte bezieht, “enthält die schlechthin notwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfindet” (8).

(3) A 50.

(4) A 51.

(5) A 62.

(6) In diesem allgemeinen Sinne sagt Fichte. “Alles, was Denken zum Objekt hat, ist Logik”. (Transz. Logik, IX, 106) “Logik = Ansicht des Denkens” (ebenda IX, 107).

(7) A 52.

(8) A 52.

Die Logik ist also nicht eine Reflexion über das Ganze des Wissens, sondern nur über ein Moment desselben: nämlich über das Denken. Ihre Aufgabe ist die Betrachtung und "Objektivierung" des Denkens (mit Ausschluß der Anschauung) innerhalb des Wissens.

Diese Reflexion kann eine formale, als formale Logik, und eine transzendente, als transzendente Logik sein. Beide Reflexionsweisen haben das Denken zum Objekt, dennoch ist in jeder die Absicht und der Gang der Reflexion wesentlich anders.

Weil sowohl die formale, als die transzendente Logik dasselbe Objekt, aber mit verschiedenen Absichten betrachten, können beide in ihrer Einheit und Verschiedenheit bestimmt werden, sofern beide einander entgegengestellt und genetisch aus ihren verschiedenen Prinzipien abgeleitet werden.

§ 3

Die formale Logik enthält die notwendigen Regeln des Denkens, ohne die kein Gegenstand in seiner Form (als "etwas Gedachtes") gedacht werden kann. Sie abstrahiert von jeder Beziehung auf die Objektivität des Gedachten und betrachtet nur die Denkform überhaupt.

Sie stellt also einen "Kanon der Vernunft" auf, aber "nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher es wolle" (9). Infolgedessen gibt sie nur ein negatives Kriterium der Wahrheit (10). Sie ist keine positive Lehre der Wahrheit des Denkens, weil gerade die Setzung eines realen Inhaltes, in der die Wahrheit als solche besteht, außer ihr liegt. So "kann sich niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urteilen und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben" (11).

(9) A 53.

(10) A 59.

(11) A 60.

Wesentliche Merkmale dieser formalen Logik sind:

1. Sie geht von einer vorausgesetzten Trennung der Form und des Inhaltes des Wissens aus. Im Grenzfalle wird hier auf der einen Seite ein "formloser" Stoff des Denkens vorausgesetzt. Dem gegenüber steht ein "leeres" Denken, das als "Form" zu jener Materie hinzutreten muß, um dadurch zum "realen Denken" zu werden.

Ob diese Trennung möglich und denkbar sei, wird in der gemeinen Logik nicht einsichtig gemacht und insoweit bleibt sie vor sich selbst in ihrem Ursprung und Prinzip unbegründet.

2. Die gemeine Logik nimmt die Denkinhalte als in sich bestehende oder als eine in sich bestehende Welt von Vorstellungen an und fragt nur nach den Regeln ihrer weiteren formalen Bearbeitung im Denken.

Nach dem Ursprung dieser Inhalte wird nicht gefragt. Sie sind einfach da, ohne daß die formale Logik fragt, woher sie alle kommen. Man beachtet nicht, daß sie schon etwas "Gedachtes" sind.

Fichte hat das mit einer einfachen Reflexion über den "Etwas-Charakter" jeder Vorstellung anschaulich gemacht. Jede Vorstellung stellt immer "etwas" vor. Sie "setzt immer den Charakter eines Etwas: Es ist das und das, d. h. alles dasjenige nicht, das durch diese Bestimmung ausgeschlossen wird" (12).

Nun entsteht dieses "Etwas" jeder Vorstellung nur durch eine "Aussonderung" von dem, was nicht zu diesem Etwas gehört. Die Dinge sind nicht einmal in Raum und Zeit gesondert. Sie fließen alle notwendig zusammen in ein und demselben Raum-Zeit-Verhältnis. Nun kommt diese Aussonderung durch die Bestimmung des Verhältnisses und der Gegensätze der Dinge zueinander zustande, und insofern ist sie eine Leistung des Denkens, eine, "gedankliche" (durch Verbinden und Trennen!) Beschreibung.

Aber auch wenn zugegeben wird, daß die Gegenstände als solche auf dieselbe Weise als unsere Vorstellungen unterschieden wären, daß wir von diesen Unterschieden als *Unterschieden* doch

(12) J. G. FICHTE, Transz. Logik, IX, 114.

wissen, dazu gehört, daß wir diese Unterschiede als solche begreifen (13).

3. Auch die formale Einheit des Verbindens im Denken, die das eigentliche Objekt der formalen Logik ist, entzieht sich in ihrer Genesis dem Blick dieser Logik. Die gemeine Logik fragt auch nicht, woher das Verbinden und die verschiedenen Verbindungsarten im Denken kommen oder welche Bedingungen und Notwendigkeitsmomente hier genetisch zugrunde liegen. Das alles wird einfach faktisch angenommen und faktisch erörtert. Die formale Logik gelangt also auch nicht zu einer echten philosophischen Einsicht (die nur eine genetische sein kann) in das Formale selbst des Denkens.

Daraus folgt, daß auch die formalen Bestimmungen des Denkens, insofern sie in der gemeinen Logik aufgestellt werden, nur als "zufällige" oder "subjektiv notwendige" Bestimmungen des Denkens dargestellt werden.

So kann die formale Logik die Genesis des Denkens durchaus nicht vermitteln. Sie weiß nicht, daß jede Vorstellung und jeder Bewußtseinsinhalt schon eine gedankliche "Einheit und Verbindung" ist. Die "erste" Verbindung zur *Einheit einer Vorstellung* wird von ihr völlig ignoriert. Ihre einzige Frage ist nur, wie die faktisch angenommenen Bewußtseinsinhalte zu einer neuen formalen Einheit im Denken verbunden werden können. Auch das Formale dieses Verbindens wird in seiner Genesis von der gemeinen Logik nicht erreicht. So bleibt sie sowohl in der "Materie" als in der "Form" des Denkens in der bloßen Faktizität befangen.

Nun versteht man, daß Fichte "das Prädikat einer philosophischen Wissenschaft" (14) dieser Logik nicht verleihen möchte, sie vielmehr als bloß "Empirie" betrachtete (15), und ihre traditionelle Aufbaumethode "von Grunde und Boden aus durch einen "Stoß" zu zerstören suchte (16).

(13) Siehe J. G. FICHTE, ebenda IX, 114-115.

(14) J. G. FICHTE, Transz. Logik, IX, 106-107.

(15) ebenda IX, 126 (Bezugspunkt ist hier natürlich die klassische, aristotelische Logik).

(16) ebenda IX, 112.

Gegenüber dieser Logik entsteht die "transzendente", die als solche die Aufgabe hat, den Ursprung und die Genesis des lebendigen Denkens in seiner Wahrheit, bzw. in seiner wahren Objektivität zu enthüllen. Sie ist eine transzendente Betrachtung, insofern sie die Rekonstruktion der Genesis des auf die Wahrheit gerichteten wirklichen Denkens enthält.

Die Vernunft "setzt sich hier ein neues Auge ein". Die transzendente und die bloß-formal-faktische Reflexion über das Denken beruhen im Grunde auf einer absoluten Verschiedenheit des Organs, Die Absicht und der Gesichtspunkt (*objectum formale*) (17) der Reflexion sind wesentlich anders. In der Analyse des "Etwas-Charakters" jeder Vorstellung wurde das schon einsichtig. Die gemeine Logik nimmt das "Sein" und das "So-sein" einfach an. Die transzendente läßt sie entstehen. Jene begnügt sich mit dem "daß"; über diese bloß faktische Feststellung geht sie nicht hinaus. Dafür hat sie kein Auge. Die transzendente Reflexion über das Denken "blickt auf das Werden, die Genesis, über das faktische Sein hinweg, durchblickend dasselbe: so einmal ist ihr Blick und Auge, und anders außer auf diese Genesis hin kann sie gar nichts erblicken, und das ist die stehende Frage ihres Auges, daß sie sehe auf das Woher des Seins. Jenes Auge ist das empirische, dies das wissenschaftliche, jenes vernehmend, diese verstehend" (18).

Auf diese Genesis des Denkens war die kantische transzendente Logik gerichtet. In ihrer höchsten Stufe fragt sie nach dem "Grund des Verstandes" selbst, "sogar in seinem logischen Gebrauch".

Angenommen, daß es ein Wissen a priori und ein reines Denken gebe, würde es auch eine Logik geben, "in der man nicht

(17) Hier kann man auf die scholastische Lehre der Spezifikation der verschiedenen Vermögen durch ihre verschiedenen "*objecta*" *formalia* hinweisen.

(18) J. G. FICHTE, *Transz. Logik*, IX, 127.

von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahierte [...] Sie würde auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann" (19).

"In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, [...] als Handlungen des reinen Denkens [...], machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunftbegriffes, dadurch wir Gegenstände völlig apriori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transzendente Logik heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat" (20).

Hier reflektiert die Vernunft über das Denken als Organ der objektiven Wahrheit, deren Ursprung im Wissen sie zu entdecken sucht. Daraus folgt etwas sehr Wesentliches. Die Genesis, die hier zu enthüllen ist, ist die der objektiven Wahrheit, bzw. die der Objektivität des Denkens im Wissen. Dafür ist erforderlich, daß *alle* wesentlichen Momente dieser Wahrheit in ihrer Genesis, d. h. in den ihren zugrundeliegenden Bedingungen und in ihrem letzten Ursprung gezeigt werden. Man sucht also hier nicht nur die Genesis des Formalen des Wissens als solchen, auch nicht nur die des Formalen der Objektivität dieses Wissens, sondern sowohl das Formale, als auch das für jede objektive "Wahrheit" wesentliche schlechthin Materiale in seiner Genesis.

Hier möchten wir eine Anmerkung machen. Die transzendente Logik hat das Denken zum Objekt. Damit wird nicht ein "fertiges" Objekt, worauf die Reflexion sich beziehen kann, gegeben. Damit ist vielmehr die Aufgabe und die Frage der Reflexion gestellt. Die transzendente Logik, sofern sie den Ursprung des Denkens vermitteln soll, darf dieses Denken nicht im voraus setzen. Sie soll es "erzeugen" und "entstehen lassen". Jede Bestimmung des Denkens, die der Vollendung der Reflexion des Denkens zuvorkommt, kann nicht eine "wahre" Erfassung dieses

(19) A 55-56.

(20) A 57.

Denkens bedeutet, sondern nur eine "vorläufige" Beschreibung und Annäherung sein.

"Was Denken sei, wissen wir dermalen freilich auch nur ungefähr und kann erst in der Untersuchung selbst sich ergeben" (21).

So kann es wohl sein, daß die am Anfang aufgestellten Definitionen, Erläuterungen oder Einteilungen (z. B. der Unterschied zwischen Denken und Anschauen) trotz ihrer großen methodischen Bedeutung zu Fehlerquellen werden, die im Fortgange der transzendentalen Reduktion verstopft werden müssen.

§ 5

Der Verstand als Vermögen des Denkens ist "eine für sich selbst beständige, sich selbst genügsame und durch keine äußerlich hinzukommenden Zusätze zu vermehrende Einheit" (22). Daher soll die Reflexion "vermittels einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis" (23) durchgeführt werden.

Diese Idee, die die ganze Reflexion leiten wird, ist die völlige Übereinstimmung: Denken = Urteil.

Negativ wird der Verstand (Vermögen des Denkens) definiert als ein "nicht sinnliches Erkenntnisvermögen" oder was auf dasselbe hinausläuft — weil wir unabhängig von der Sinnlichkeit keiner Anschauung teilhaft sind —, als ein "nicht anschauendes Vermögen". So stellt Kant seine erste Gleichung auf:

Verstandeserkenntnis (d. h. Denken) = nicht anschauende Erkenntnis (24).

"Es gibt aber außer der Anschauung, keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe" (25) Also ist jede Verstandeserkenntnis ein Erkennen durch Begriffe. Die Erkenntnis durch Be-

(21) J. G. FICHTE, Transz. Logik, IX, 107.

(22) A 65.

(23) A 64.

(24) Siehe A 67-68.

(25) A 68.

griffe heißt Denken. "Denken ist das Erkennen durch Begriffe" (26).

Damit stellt Kant die zweite Gleichung auf:

Verstandeserkenntnis (d. h. Denken) = Erkenntnis durch Begriffe.

So wie die Anschauungen als sinnlich auf "Affektionen" d. h. auf der Rezeptivität der Eindrücke beruhen, so müssen die Begriffe auf "Funktionen", d. h. auf Handlungen der Spontaneität der Vernunft beruhen.

Wenn man das alles zusammenfaßt, haben wir als erste Beschreibung des Denkens: die spontane Tätigkeit (actus der Spontaneität) der Vernunft, durch Begriffe —oder im Begreifen— etwas zu bestimmen (27).

Von hier aus setzt Kant seine Reflexion durch einen Vergleich des Begreifens und des Urteilens mit dem Denken fort.

Das Denken als Erkennen durch Begriffe (als Begreifen), beruht auf Funktionen, die nur als "Handlung verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" (28) zu verstehen sind. Der Begriff als solcher ist seinerseits die Einheit einer Handlung, durch die verschiedenen Vorstellungen unter der Einheit einer höheren zusammengeschlossen werden. Statisch betrachtet, ist der Begriff Produkt dieser Handlung, dynamisch gesehen, ist er mit dieser Handlung ein und dasselbe. Der Akt des Denkens als Begreifen ist derselbe Akt des Beziehens einer oder mehrerer Vorstellungen auf eine, die als höhere angenommen wird. Daraus ergibt sich eine dritte Gleichung:

Denken als Begreifen = Vorstellungen unter einer höheren
"Subsumieren".

Das Begreifen erscheint hier also, wie das Anschauen, als eine einheitstiftende Vernunftstätigkeit, aber mit einem Unterschied: in der Anschauung wird das Gegebene zur "ersten" Einheit

(26) A 69.

(27) Siehe A 68.

(28) A 68.

einer Vorstellung gebracht, im Begreifen werden die schon vorhandenen Vorstellungen unter der Einheit einer höheren "begrifflichen" Vorstellung zusammengefaßt.

Nun erweist eine Analyse des Urteils, daß es als solches in derselben "Subsumptionstätigkeit" wie der Begriff besteht. Die Urteile und die Begriffe besitzen dieselbe formale Struktur. Die Beziehung, die durch das Urteil gesetzt wird, ist immer die Beziehung einer höheren Vorstellung auf eine in ihr enthaltene niedrigere Vorstellung. Das Urteil läßt sich stets als eine "relationelle Einheit der Vorstellungen" beschreiben. So ist in dem Urteil "Alle Körper sind veränderlich" die Vorstellung "veränderlich", die viele mögliche niedrigere Vorstellungen unter sich enthält, auf die bestimmte Vorstellung "Körper" bezogen (29).

Aus dieser Identität der formalen Struktur des Urteils und des Begriffes folgt die für die spätere Reflexion wichtigste Gleichung:

$$\text{Denken} = \text{Urteilen}$$

"Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der *Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen* vorgestellt werden kann" (30).

"Denken [...] ist: Vorstellungen in einem Bewußtsein zu vereinigen [...] Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil. Also ist Denken soviel als Urteilen" (31).

Die ganze Denktätigkeit wird also auf die einzige Grundform des Urteilens zurückgeführt. Diese Grundform ist ihrerseits die Grundform jedes Begriffes oder jedes Begreifens als "Subsumptionstätigkeit". Auf diese Weise ist das Denken oder die denkende Vernunft zu einem (bloß) beziehenden Denken, bzw. zu einer bloß "subsumierenden" Vernunft geworden. Damit, meint Kant, ist der Verstand, d. h. das Vermögen zu Denken "völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen" (32).

(29) Siehe A 68-69.

(30) A 69.

(31) Prolegomena § 22, Akadem. Ausg. Werke, Bd. IV, 304.

(32) A 79.

Derselbe Verstand, und zwar durch dieselbe Handlung, durch die er die logische Form eines Urteils zustande bringt, "denkt", bzw. "begreift" die sinnliche Gegebenheit.

"Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt" (33).

Von da ergibt sich, daß alle Funktionen des Denkens insgesamt gefunden werden können, "wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig" darstellt.

In der Bestimmung dieser Funktionen des Denkens mittels der formal-logischen Formen der Urteile nimmt Kant ohne Bedenken die "endgültige" und "fertige" Arbeit der Logiker an. Unter der Voraussetzung, daß diese im großen Ganzen (34) abgeschlossen ist, müßte die einzige Frage darin bestehen, diese Urteilsformen in die "Urfunktionen" des Denkens als solchen umzuwandeln. Kant glaubte fest an die absolute Sicherheit der traditionellen Logik und meinte, daß sie die beste Grundlage für seine Spekulation bilden könnte. Was für die spätere Philosophie ein Skandal sein müßte (die Ableitung der Denkfunktionen aus den überlieferten Urteilsformen), ist für Kant ein Beweis der Wahrheit seiner Deduktion. Die Tatsache, daß die Regeln des Denkens mit den überlieferten Urteilsformen übereinstimmen, war ihm gerade die beste Bestätigung der Wahrheit seines Gedankenganges.

In Wahrheit muß man sagen, daß, insofern die Denkformen aus der Idee des Wissens als solchen nicht abgeleitet werden, son-

(33) A 79.

(34) Kant fügt nur zwei kleine Korrekturen der zu seiner Zeit üblichen Urteilstabelle hinzu. So braucht er in der Abteilung der Quantität die Dreiteilung anstatt der üblichen Zweiteilung. Siehe B 109-111.

dern nur aus der überlieferten Urteilstafel gewonnen sind, die Kategorientafel eine zufällige und faktische bleibt. Ihre Momente werden nicht als notwendige gezeigt. Das Schlimmste ist, daß auch die transzendente Deduktion Kants die Notwendigkeit dieser bestimmten Momente nicht zu zeigen vermochte. Ein Beweis dafür wurde von Kant nie versucht. Vielmehr war er sich bewußt, daß wir hier an die Grenze der Faktizität rühren.

“Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittels der Kategorien und gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind” (35).

§ 7

Die transzendente Reflexion zielt auf den Nachweis der Objektivität des Denkens ab; sie soll die Verstandesbegriffe in ihrer objektiven Gültigkeit, d. h. in ihrer apriorischen Beziehung auf den Gegenstand überhaupt, zeigen.

Von dieser transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe gibt es zwei Fassungen. Kant war von der fundamentalen Übereinstimmung der beiden fest überzeugt. Die Änderungen der zweiten Fassung beziehen sich nach ihm nur auf die Darstellungsart (36). Die zweite Fassung enthält eine einzige Beweisführung von oben nach unten. Die erste zeigt eine doppelte Perspektive: von dem Empirischen zu dem Apriorischen *und* vom diesen zum Empirischen.

Für unseren Zweck sind die beiden Fassungen im Grunde gleichwertig. In beiden kommt dieselbe Grundauffassung des Denkens zum Ausdruck.

Eine vollständige Darstellung der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe und ihrer außerordentlich schwierigen

(35) B 145-46.

(36) Siehe B XXXVII.

Probleme liegt nicht in unserer Absicht. Wir begnügen uns mit der Herausstellung der kantischen Grundgedanken.

§ 8

Die *Erkenntnis* ist "ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen" (37).

Dieses Ganze der Erkenntnis kommt durch eine dreifache Synthesis, "die notwendigerweise in aller Erkenntnis vorkommt", zustande. Die drei Wesensmomente dieser Synthesis sind: die *Synthesis der Apprehension* der Vorstellungen als Modifikationen des Gemütes in der Anschauung; die *Synthesis der Reproduktion* dieser Vorstellungen mittels der Einbildungskraft und die *Synthesis der Rekognition* in Begriffen, die letzten Endes in der transzendentalen Einheit des Bewußtseins wurzelt.

Diese drei Synthesen weisen auf drei "subjektive Erkenntnisquellen" hin, die die Erfahrung überhaupt möglich machen: Sinnlichkeit, Einbildungskraft und transzendente Apperzeption. Diese letztere bildet den Grund aller Vernunftssynthesen und ist der Punkt, in dem sie alle zusammenlaufen müssen.

"Alle Anschauungen sind für uns nichts und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewußtsein aufgenommen werden können" (38).

Die durchgängige Identität unserer selbst ist eine "notwendige Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen" und diese als solche "steht a priori fest und kann das *transzendente Prinzip der Einheit* alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen [...] heißen" (39).

Mit dieser absoluten Einheit steht die Synthesis der Einbildungskraft, durch die das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit eines Bildes kommt, in einer wesentlichen und notwendigen

(37) A 97.

(38) A 116.

(39) A 116.

Beziehung. Nun ist der Verstand lediglich “*die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft*” (40) und die Verstandesbegriffe sind nur die notwendigen Weisen dieser Beziehung.

Die Verstandesbegriffe haben also einen bestimmenden Charakter in Bezug auf alle Synthesen der Einbildungskraft. Sie sind “Regeln” und ferner noch “Gesetze”, sofern die “Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige [...] gesetzt werden kann, eine *Regel*, und wenn es so gesetzt werden *muß*, ein *Gesetz*” genannt werden kann (41).

Von hier aus erscheinen die reinen Verstandesbegriffe als auf alle Gegenstände der Erfahrung, (“obgleich nur vermittels der Anschauung und der Synthesis derselben durch Einbildungskraft”) (42) notwendigerweise bezogen und als “Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung” (43). Damit ist ihre Objektivität bewiesen. Diese Objektivität ist jedoch nur eine “*formale*” in Bezug auf die *Einheit* der Vorstellungen im Bewußtsein. Davon war Kant immer überzeugt. Die Verstandesbegriffe können “bloß die Form einer Erfahrung überhaupt angeben” (44).

§ 9

Unter der Voraussetzung, daß das Denken ein Verbinden ist, beginnt die zweite Fassung der “transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe” mit einer grundlegenden Reflexion über die Möglichkeit einer Verbindung von Vorstellungen überhaupt.

Jede Verbindung von Vorstellungen, insofern sie die Erzeugung einer neuen “Vorstellung” (und darin der Vorstellung des Verbindens) enthält, ist ein “actus der Spontaneität der Vorstellungskraft”. Infolgedessen kann sie nie “durch Sinne in uns kommen” oder “in

(40) A 119.

(41) A 113.

(42) A 119.

(43) A 125-126.

(44) A 125.

der reinen Form der sinnlichen Anschauung", die nur in der Art besteht, wie das Subjekt affiziert wird, enthalten sein.

Somit ist jede Verbindung—da der Verstand "zum Unterschied von der Sinnlichkeit" die Spontaneität der Vorstellungskraft bedeutet— eine "Verstandestätigkeit" oder "eine Verrichtung des Verstandes" allein.

Verbindung bezeichnet einen "Zustand" als "Resultat des Verbindens" und eine "Handlung" als das Verbinden selbst. Transzendental gesehen ist es klar, daß das Ursprüngliche die Handlung des Verbindens ist. Ausdrücklich bemerkt Kant, daß "wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben" (45). Darauf zielen alle kantischen Bestimmungen dieser Verbindung ab: "Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft" (46); "Aktus der Selbsttätigkeit" (47) des Subjektes; "Verrichtung des Verstandes" (48). Dasselbe ist mit dem Ausdruck "Synthesis" gemeint. "Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis. Ich verstehe aber unter *Synthesis* in der allgemeinen Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen" (49).

In dieser "Verbindungstätigkeit" besteht das Wesen des Verstandes, der "selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden" (50).

Die früher aufgestellte Lehre des Denkens als des Vermögens durch Begriffe zu erkennen (Begriffe beruhen auf der Einheit der Handlungen verschiedene Vorstellungen unter einer oberen zu ordnen) oder als Vermögen zu Urteilen (Urteil ist die Vereinigung

(45) B 130.

(46) B 130.

(47) B 130.

(48) B 135.

(49) A 77.

(50) B 135.

der Vorstellungen in einem Bewußtsein), tritt hier noch einmal auf. Aber durch die Akzentverschiebung auf die Tätigkeit, die jeder Verbindung zugrunde liegt, kommt ein Moment des Denkens dazu, das letzten Endes notwendig zur Überwindung der Auffassung des Denkens als bloßen Beziehens führen muß.

Außer dem Moment einer zu verbindenden Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und einer Synthesis als Handlung des Verbindens, enthält der Begriff der Verbindung überhaupt die Idee einer Einheit. Diese, insofern sie allererst jede Verbindung ermöglicht, kann nicht aus der Verbindung selbst kommen. Sie ist auch nicht die "Kategorie" der Einheit, denn jede Kategorie ist schon eine durch verbindende Handlung hervorgebrachte Einheit und setzt also schon die Verbindung voraus. Also müssen wir hier eine höhere Einheit suchen, die, als Möglichkeitsbedingung jeder gedanklichen Verbindung, eine "überkategoriale" und in diesem Sinne "überdenkbare" (mit dem bloßen Verstand unerfaßbare) Einheit sein muß.

Innerhalb des Bewußtseins ist diese letzte Einheit die Einheit des "Ich denke".

"Das: *Ich denke* muß alle meine Vorstellungen begleiten können: denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein" (51).

Diese Einheit trägt in sich selbst den Charakter des Ursprünglichen, und als solche erscheint sie als "letzte" Einheit. Sie tritt ans Licht als dasjenige, was alle Bewußtseinsinhalte begleiten muß, was in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist und "von keiner weitem [Vorstellung] begleitet werden kann" (52). So ist sie "der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik [...] heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst" (53).

(51) B 131-132.

(52) B 132.

(53) B 134.

Als Bedingung jeder Gegebenheit muß das "Ich denke" als "Actus der Spontaneität" und sogar als der ursprünglichste verstanden werden.

Dieser Actus wird von Kant als Apperzeption bezeichnet.

Leibniz gebraucht diesen Ausdruck, um die Zustände, in denen die Seele Vorstellungen "nur" hat, von solchen, in denen sie derselben sich bewußt ist, zu unterscheiden. Unter Apperzeption verstand er das "ins Selbstbewußtsein Erheben der unbewußten (*petites perceptions*) Vorstellungen". Damit wollte er auf eine Vernunfttätigkeit, die von der bloß objektiv wahrnehmenden Tätigkeit (*perception*) wesentlich verschieden ist, hinweisen. Von diesem Gesichtspunkt aus wird auch bei Kant die Apperzeption von der Apprehension unterschieden. Das große Verdienst von Leibniz (54) bestehe darin, diese beiden Richtungen der Vernunfttätigkeit: die in die Objektivität und die in die Vernunft selbst, herausgestellt zu haben (55).

Insofern diese ursprüngliche Einheit der Apperzeption die letzte Bedingung jeder Vernunftsverbindung enthält, steht jede Vorstellung als Verbindung eines Mannigfaltigen unter ihr. Schon die sinnliche Anschauung, als einheitliche und bewußte Vorstellung, ist durch diese Einheit notwendig bedingt. Nicht nur die Anschauung, sondern auch das Mannigfaltige dieser Anschauung steht unter dieser letzten Einheit, die so für jeden Bewußtseinsinhalt "formgebend" ist.

In dieser Einheit der Apperzeption gründet sich nicht nur die Möglichkeit des Denkens, sondern vor allem dessen Objektivität.

Objektivität ganz allgemein ist die Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. "*Objekt* aber ist das, in dessen Be-

(54) Abgesehen von der fragwürdigen Theorie der "unbewußten" Vorstellungen. Siehe *Kant*, *Anthropologie*, § 5 (Akadem. Ausg. Werke VII, S. 135-137).

(55) Die transzendente "Übersetzung" dieser Theorie ist der Unterschied innerhalb des objektiven Bewußtseins zwischen der Handlung der kategorial-objektiven Bestimmung eines Gegebenen und der in-objektiven und a-kategorialen begleitenden Selbstdurchsichtigkeit der Vernunft in jeder objektivierenden Handlung.

griff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit [...] ausmacht" (56).

Anders ausgedrückt: Objektives Denken ist objektives Urteilen (Urteil ist "ein Verhältnis, das *objektiv gültig* ist") (57). Darin besteht der Sinn der Kopula "ist", die eine objektive Einheit gegebener Vorstellungen von einer bloß subjektiven (nach den Gesetzen der Assoziation z. B.) unterscheidet. Nur wenn die Vorstellungen eines Urteils nach dem Prinzip der notwendigen Bestimmung aller Vorstellungen, die nur die Einheit der Apperzeption ist, aufeinander bezogen sind, kann man von einer objektiven Einheit sprechen. Also, nur insofern die Verbindung der Vorstellungen im Urteil unter der Einheit der Apperzeption steht, wird das Urteil zum objektiven Urteil. Das Urteil als objektives ist nicht ein Verhältnis zwischen zwei Vorstellungen: sondern darüber hinaus stellt es "die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen" dar (58). Ihrerseits ist die Einheit der Apperzeption "die logische Form aller Urteile" in ihrer Objektivität und der "oberste Grundsatz in dem Ganzen der Erkenntnis".

Daher wird diese Einheit "transzendental" genannt, "um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen" (59).

Man muß die ursprüngliche Einheit der Apperzeption von der subjektiven Einheit des Bewußtseins, die schon eine objektivierte Einheit ist, unterscheiden. Jene, als "transzendentes Ich", ist der Inbegriff aller Prinzipien der Objektivität, diese, als "empirisches Ich", stellt nur die objektiv-erfahrende und erfahrene Subjektivität dar.

(56) B 137.

(57) B 142.

(58) B 141.

(59) B 132.

Dennoch sind die beiden nicht zu trennen. Das transzendente Ich muß empirisches Ich werden, wenn man zum "realen" Wissen kommen will. Das empirische Ich muß zugleich transzendental sein, wenn das Wissen "objektiv" sein soll.

Eigentlich gibt es weder ein bloß objektives, noch ein bloß subjektives Ich, sondern nur das *reale Bewußtsein als Einheit der beiden*.

Das "Ich denke" ist nur die notwendige "Selbstsetzung" der Vernunft in jedem Erkenntnisakt. Die Vernunft setzt sich ursprünglich, aber nicht jenseits der Objektivitätssetzung.

"Nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d. i. die *analytische Einheit* der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner *synthetischen* möglich" (60).

Ich kann keine Erkenntnis haben, ohne daß ich erfasse, daß ich erkenne und daß ich in diesem Erkennen *bin*. Aber dieses "Ich denke" lebt nur, insofern es die Einheit eines Erkennens ist (61). Damit aber ist nicht gesagt, daß das "ich denke" als ein bloß abstraktes Schema zu verstehen ist. Weder die Ablehnung der "empirischen Auffassung" der transzendentalen Apperzeption, noch die "Denkunmöglichkeit" eines "geistigen Daseins" zwingen uns zur Auffassung des "Ich" der transzendentalen Apperzeption als eines rein "erkenntnistheoretischen" oder bloß logischen Subjektes als des Inbegriffes der gesamten Vernunftgesetzlichkeit.

Im Rahmen der kantischen Spekulation bleibt immer als offene Möglichkeit die Auffassung dieses Ichs als eines "intelligiblen, seinsmäßigen Subjektes" (intelligible Existenz) (62).

(60) B 133.

(61) Hier liegt das Grundmotiv der kantischen Kritik an der rationalistischen Psychologie und dem "schwärmerischen Spiritualismus". Siehe die Paralogismen der reinen Vernunft.

(62) Das ist der Fall des Subjektes der moralischen Handlungen. Die notwendige Identität des "erkennenden" und des "handelnden" Subjektes garantiert ohne weiteres das "Sein" des "Ich denke".

In der vorkritischen Periode meinte Kant, daß die Reflexion über sich selbst den Zugang zu einer echten Seinserfassung ausmachen könnte. Diese Überzeugung bleibt, wenigstens in dem vorkritischen Sinne, später nicht mehr aufrecht erhalten. Die dafür entscheidenden Momente wurden oben (S. 73-74) genannt.

Dennoch enthält die transzendente Apperzeption eine echte "Seinsbestimmung" des erkennenden Subjektes, obgleich nicht in dem rationalistischen Sinne.

Man muß hier ganz scharf ein "*Ich-Objekt*" von einem "*Ich-Subjekt*" unterscheiden. Das "*Ich-Objekt*" umfaßt eigentlich die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsinhalte. Dieses Ich wird nur "mittels der inneren Affektion gegeben" und stellt nur eine Faktizität dar.

Aber dieses Ich ist nicht das Ich der transzendentalen Reflexion. Diese sieht hier über das "*Ich-Objekt*" hinaus ein anderes Ich, als *reine Subjektivität*, das dem Ich-Objekt und dessen Inhalten notwendig zugrunde liegt. Die transzendente Reflexion entdeckt als Möglichkeitsbedingung jedes "Habens" des Bewußtseins ein "Sich-Selbst-Haben" als reine Subjektivität, wodurch alle Bewußtseinsinhalte "*in mir*" sind, und die erlaubt, daß ich von "meinem Ich" (*Ich-Objekt*) spreche.

Dieses "*Ich-Subjekt*", insofern es der Ursprung und der letzte Grund des *realen Vernunftslebens* ist, kann kein bloßes "Bewußtsein überhaupt" (letztes logisches Subjekt) sein. In der "transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" der K. d. r. V. wird das "Ich denke" ausgelegt als "*Aktus* der Spontaneität", "Selbsttätigkeit der Vernunft" und als Quelle und ursprünglicher Ort der Handlungen und Funktionen des Vernunftslebens (Siehe oben).

Diesem "Ich" wird das *Dasein* oder die *Existenz* im strengen Sinne des Wortes zugesprochen.

"Das *Ich denke* drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben" (63).

In demselben Sinne spricht Kant von dem "Bewußtsein unserer eigenen Existenz" und von dem "intellektuellen Bewußtsein meines Daseins in der Vorstellung *ich bin*" (64).

"Das Ich denke ist [...] ein empirischer Satz (65) und enthält den Satz, Ich existiere, in sich. Ich kann aber nicht sagen: alles was denkt, existiert; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke, als gefolgert angesehen werden [...] sondern ist mit ihm identisch" (66).

§ 10

Dieses "Dasein" des "Ich denke", als letzter Grund der Vernunftstätigkeit kann nicht etwas "Erschlossenes" oder "Deduziertes" sein. Es muß etwas unmittelbar "Gegebenes" sein. Kant spricht einmal von "Gefühl eines Daseins" (67), um dieses Unmittelbarkeitsmoment zu bezeichnen.

Der Ausdruck "Gefühl eines Daseins" bezeichnet auch das Moment der "Ungegenständlichkeit" dieser Seinerfassung.

Das "Ich-Subjekt" kann nicht (in der sonst üblichen Weise) "erkannt" werden, weil es den Grund jeder Erkennbarkeit enthält. Es kann auch nicht "gedacht" werden, wenn man unter Denken eine "freie" Setzung der Vernunft oder eine "Vermittlung" versteht.

Das "Ich-denke" kann nur *in* der jede erkennende Vernunft-

(64) B XL.

(65) Dazu Kant: "Es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: Ich denke einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung, vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgendeine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, wird der Aktus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens" (B 424).

(66) B 422.

(67) Prolegomena § 46, Anmerkung (Akadem. Ausg. Werke IV, 334).

tätigkeit begleitenden "Präsenz" der Vernunft vor sich selbst "geben" sein. Nur in diesem Sinne darf man von einer "Erkenntnis" oder von einem "Denken" sprechen. Das Denken denkt sich selbst, indem es etwas denkt. Dieses "Sich-selbst-denken" muß ein "ungegenständliches" Denken sein, und in diesem Sinne ist der Ausdruck "Gefühl" völlig berechtigt.

Das Denken denkt sich selbst, steht vor sich selbst, aber insofern es sich "bestimmt", objektiviert es sich selbst und hört als reines Denken des Denkens, als reine Subjektivität auf. Jede Bestimmung des "Ich-denke" erfordert eine Anwendung der "Denkformen", die gerade durch dieses Denken bedingt sind.

So stellt jede *Bestimmung* des "Ich-denke" notwendigerweise eine "Entfremdung" der Subjektivität dar.

Über diese Subjektivität kann man eigentlich nichts sagen. Sie kann auch nicht als Ding an sich, noch als Erscheinung bestimmt werden.

"Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin" (68).

Welchen Sinn hat aber die häufig bei Kant vorkommende "Bestimmung" des "Ich denke" als Spontaneität oder Selbsttätigkeit? (69).

Die transzendente Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen des Wissens kommt notwendigerweise auf eine Selbstsetzung der Vernunft, die als das letzte Moment des Vernunftlebens zu verstehen ist. Diese Selbstsetzung als Grund jeder Objektivation kann nicht mehr "objektiviert" werden. Aus demselben Grund kann sie auch nicht "erkannt" oder "bestimmt" werden. Dennoch muß sie irgendwie "gedacht" (oder "aufgezeigt") werden. Dieses "Denken" (oder "Aufzeigen") kann nicht ein "nachträgliches" oder

(68) B 157.

(69) "Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung *Ich* ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts". B 278.

“nachvollziehendes” sein. Denken bedeutet hier nur “vor sich selbst hell sein”. Die Subjektivität “denkt” hier sich selbst. Damit “bestimmt” sie sich nicht, sondern ist nur vor sich selbst “präsent”, und so “weiß” sie von sich selbst (70).

In dieser Selbsthelligkeit erscheint das Ich als eine Spontaneität, die, insofern sie “helle Spontaneität” ist, das Wissen (Wissen-Helligkeit) begründen kann.

Diese “Bestimmung” der reinen Subjektivität als “*vor-sich-hellen-Spontaneität*” ist gerade die Bestimmung der Subjektivität als “unbestimmbaren”. Insofern das reine Selbstbewußtsein das Bewußtsein einer Spontaneität ist, kann es kein “bestimmendes” Denken sein. Der Spontaneitätscharakter würde in diesem Fall verloren gehen. Dasselbe geschieht, wenn man das Unmittelbarkeitsmoment dieses Bewußtseins betrachtet. Ein unmittelbares Wissen kann nicht ein “bestimmendes” Wissen sein, weil jede Bestimmung immer durch etwas anderes gesetzt wird.

Daraus folgt, daß die Spontaneität kein “Prädikat” der Subjektivität ist. Spontaneität und Subjektivität sind ein und dasselbe. Aber insofern wir Aussagen über die Subjektivität machen, bestimmen wir sie und objektivieren wir sie notwendig. Alle diese Aussagen erweisen sich jedoch als bloße “Formulierungen” einer viel tieferen Erfassung einer in sich und für sich selbst hellen existierenden Subjektivität. In dieser Tiefe versagt das gewöhnliche kategorial-bestimmte und bestimmende Denken. Dieses Denken bewegt sich immer innerhalb der Distinktion, und auf dieser (relativ!) höchsten Stufe der transzendentalen Reflexion, auf der wir uns befinden, wird der Ursprung der Distinktion gesucht. Eigentlich stehen wir hier vor einer Verflechtung von Gegebenheit und Vorgegebenheit, Realität und Idealität. Erfahrung und Urerfahrung, die auf ein neues Organ des Wissens hinweist.

§ 11

Mit der “transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbe-

(70) Daraus bekommt sie ihren Ich-Charakter.

griffe" ist die kantische Reflexion über die inneren "konstitutiven Momente" der Objektivität des Wissens grundsätzlich abgeschlossen. Die Bedeutung und der Umfang der *Objektivität* im Wissen ist schon endgültig bestimmt.

An diese fundamentale Bestimmung des objektiven Wissens bei Kant werden wir unsere Überlegungen anknüpfen.

Wir sehen auf dieselbe Sache, wie Kant: die *Objektivität des Wissens* und seine *Möglichkeitsbedingungen*. Dennoch versuchen wir einen Schritt weiter zu gehen. Dies setzt die vorläufige Annahme (wenigstens methodisch) des von Kant endgültig erreichten Standpunktes voraus. Von hier aus, aber in derselben Richtung und mit derselben Grundmethode, werden wir weiterdenken.

Die Hauptfrage ist: Hat Kant die Objektivität des Wissens in *allen* ihren "konstitutiven" Momenten bestimmt? Wenn das nicht der Fall ist, wird die von Kant selbst gestellte transzendente Fragestellung eine Überwindung des von Kant als endgültig angenommenen Standpunktes erforderlich machen. Diese Überwindung hat mit einer Widerlegung im allgemeinen Sinne nichts zu tun. Eigentlich geht es hier nur um eine Interpretation des kantischen Ansatzes.

Das objektive Wissen fällt für Kant mit dem "vernünftigen" Verbinden einer in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigkeit zusammen. Gesetzt, daß das Denken durch die Anschauung die Realitätsbeziehung erhält, beschränkt sich Kant in seiner Reflexion über die Objektivität des Wissens auf die Bestimmung der Verbindungsmomente. Das Endresultat dieser Reflexion ist die Bestimmung des objektiven Wissens als eines notwendigen und allgemeingültigen Verbindens (unter der Einheit der Apperzeption mittels der Verstandesbegriffe und der Anschauungsformen des Mannigfaltigen der Empfindungen). Der Verstand als Vermögen des objektiven Wissens ist "nichts weiter [...] als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen" (71).

Mit fast denselben Worten erklärt Kant das Urteil als "die

(71) B 135,

Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen" (72). Das alles zusammengefaßt sagt Kant in den Prolegomena: "Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen [...]. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil" (73).

Das objektive Wissen als solches kommt also bei Kant zustande, wenn:

- a) ein Mannigfaltiges gegeben wird,
- b) und durch die Kategorien unter die ursprüngliche Einheit der Apperzeption gebracht wird.

"Sich einen Gegenstand *denken* und einen Gegenstand *erkennen*, ist also nicht einerlei. Zum Erkenntnis gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird: denn, könnte dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand, und durch ihn keine Erkenntnis von irgend einem Ding möglich" (74).

Das Denken als objektives besteht "in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet" (75).

Nun kann die entscheidende Frage gestellt werden: *Ist damit die Objektivität als solche in allen ihren wesentlichen (konstitutiven) Momenten erklärt?* Enthält die Objektivität als "wahre" Objektivität nur diese beiden Grundmomente (Empfindung und Verstandesverbindung)? Enthält die Objektivität in sich eine "*Wahrheitssetzung*", die ein ursprüngliches Moment darstellt, das durch die beziehende Tätigkeit der Vernunft, die Rezeptivität der Empfindungen oder die Einheit der beiden nicht zu erklären

(72) B 141.

(73) Prolegomena § 22 (Akadem. Ausg. Werke IV, 304).

(74) B 146.

(75) B 145.

ist und das trotzdem zu der Konstitution der Objektivität gehört, so daß diese erst durch dieses Moment möglich ist?

Von hier aus konzentriert sich die transzendente Reflexion auf drei wesentliche Fragen:

a) Gibt es ein solches Moment im Urteil, das über das bloße Verbinden der Gegebenheit hinausgeht?

b) Wie ist dieses in sich zu bestimmen?

c) Welches sind die Möglichkeitsbedingungen, die ihm zugrunde liegen:

1 in der Vernunft selbst

2 "außerhalb" der Vernunft, wenn hier ein "Außen" der Vernunft erforderlich wird?

TWEITER TEIL

Die Wahrheitssetzung im Urteile und ihre letzte Möglichkeitsbedingung

“Et dixi: numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita, neque per infinita locorum spatia difusa est? Et clamasti de longinquo: imo vero, ego sum qui sum. Et audiui sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem”.

(Augustinus, Conf. Lib. VII, cap. X, n. 16)

I. KAPITEL

DIE OBJEKTIVE URTEILSSETZUNG

“Tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est”.

(Thomas von Aquin, De Veritate, q. 1, a. 3, ad Respon-
deo).

§ 1

Jedes objektive Urteil tritt mit dem Anspruch, innerhalb eines bestimmten Bereiches “*wahr*” zu sein. Daher enthält jedes objektive Urteil eine “*Wahrheitssetzung*”, aus der es seinen Sinn als objektives Urteil bekommt.

Diese in jedem Urteile enthaltene Wahrheitssetzung wird jetzt das Objekt unserer Reflexion sein. Wir versuchen nun aufzuzeigen:

- a) die jedem Urteile notwendig zugrundeliegende Wahrheitssetzung,
- b) ihre innere Qualität als Wahrheitssetzung,
- c) ihre ermöglichenden Bedingungen.

Unsere Reflexion bewegt sich zuerst innerhalb des Bereiches der “objektiven” Wahrheit, aber von hier aus versuchen wir, als unser letztes Ziel, ihre *letzte* Möglichkeitsbedingung, die als solche außerhalb jeder Objektivität stehen muß, zu erreichen.

Unter “letzter” Möglichkeitsbedingung verstehen wir jene, an der alle anderen Bedingungen so hängen, daß sie nur, insofern sie von dieser “letzten” Bedingung gehalten werden, die Objektivität als solche begründen können.

Wenn die Frage so gestellt wird, geht es in dieser Reflexion um unser eigenes Schicksal als vernünftige Wesen. Es geht hier nicht um eine vor uns als Zuschauern sich abrollende fremde Geschichte, sondern “*de nobis agitur!*” Unsere Wahrheitsbezogenheit, auf die unser geistiges Leben sich gründet, ist hier in Frage

gestellt. Dieser Umstand aber soll uns nicht zu übereilten und unbegründeten Annahmen verleiten, sondern gerade zu einer noch verantwortungsvolleren, strengeren und tieferen Reflexion führen.

§ 2

Jede theoretische Aussage mit Objektivitätsanspruch, z. B. das Grundgesetz von Newton's Mechanik, setzt in einem bestimmten Bereiche (im Bereiche z. B. der möglichen physikalischen Erfahrung) ein bestimmtes Verhältnis, das *im Sinne seiner Setzung als absolut* gesetzt wird.

Daß die objektive Setzung auf einen bestimmten Bereich (z. B. den Bereich der möglichen Erfahrung oder der Erscheinung) beschränkt bleibt, schließt keineswegs eine strenge Absolutheit aus. Wenn eine Setzung für ein bestimmtes Verhältnis und innerhalb eines bestimmten Bereiches gültig ist, bleibt diese Setzung *absolut* wahr und in ihrer Geltung verbindlich für jede mögliche "Vernunft", die dieses Verhältnis unter demselben Gesichtspunkte betrachtet.

Diese Absolutheit bleibt auch im Falle einer provisorischen Setzung bestehen, wie etwa wenn man aussagt: "Nach unseren bisherigen Beobachtungen ziehen sich zwei Körper an im Verhältnis ihrer Massen und im umgekehrten Verhältnis des Quadrates ihrer Entfernung". Gewiß würde Kant eine solche Setzung nicht mehr als *objektive* im strengen Sinne gelten lassen, trotzdem ist auch hier eine strenge Absolutheit gegeben, insofern auf alle Fälle *absolut* gesetzt wird, entweder die Notwendigkeit oder wenigstens die Möglichkeit, alle bisherigen Beobachtungen unter diesem Gesetz gedanklich zu ordnen.

Es ist also einsichtig, daß die "Relativität" jeder objektiven Setzung von einer strengen "Absolutheit" notwendig getragen wird, insofern jede *objektiv-relative* Setzung nur als eine *absolute* Setzung eines möglichen, wirklichen oder notwendigen Verhältnisses (relative Setzung) zu verstehen ist.

Vorläufig bestimmen wir diese in jeder objektiven Setzung notwendig enthaltene *Absolutheit*, als eine für jede Vernunft stren-

ge Verbindlichkeit. Damit zielen wir auf dasselbe hin, wie Kant mit den Ausdrücken "Allgemeinheit" (bzw. Allgemeingültigkeit) und "Notwendigkeit". Dennoch ist, wie sich nachher ergeben wird, diese strenge Verbindlichkeit nicht der ursprünglichste Charakter der objektiven Wahrheitssetzung. Vielmehr wird sie von dem *Wahrheits- und Seins-Charakter* der objektiven Wahrheitssetzung getragen.

Wenn die "Allgemeingültigkeit" oder die "Notwendigkeit" zu dem ursprünglichsten Charakter der objektiven Wahrheitssetzung erhoben wird, besteht immer die Gefahr, die Verbindlichkeit der Wahrheitssetzung als eine "Gattungsnotwendigkeit" oder als "Resultat" einer allgemeinen Übereinstimmung zu verstehen. Um diese Gefahr zu umgehen, muß man stets betonen: Nicht die Notwendigkeit, bzw. die Allgemeingültigkeit begründet die Wahrheit, sondern die Wahrheit selbst hat in sich selbst ihren Grund und ihre Begründung und den Grund jeder Notwendigkeit oder Allgemeingültigkeit.

§ 3

Die Absolutheit der objektiven Setzung kommt daher, daß man setzt, daß etwas so *ist*, wie es gesetzt wird. Gerade weil es als so "*seiend*" gesetzt wird, wird es *absolut* gesetzt, d. h. für jede Vernunft verbindlich und unter allen Umständen gültig. Im Grunde wird die Absolutheit der objektiven Setzung von der Absolutheit des Seins und seiner Gesetzlichkeit getragen (1).

Wenn man nun über diese *Seinssetzung* (so nennen wir zuerst die Setzung, daß etwas so *ist*) reflektiert, wird zugleich einsichtig, daß sie auch immer eine *Wahrheitssetzung* ist. Das folgt aus der "Idee" der Wahrheit selbst.

Die alte Definition der Wahrheit lautet: "Veritas (die formal-materiale Wahrheit!) est adaequatio intellectus et rei". Kant selbst setzt diese Definition immer als etwas Selbstverständliches

(1) "La vérité consiste en l'être" (Descartes, Oeuvres complètes, Ed. A. T. V, 356).

voraus. Er unterscheidet zwischen der bloß formalen Wahrheit, die lediglich in der "Zusammenstimmung der Erkenntnis mit sich selbst bei gänzlicher Abstraktion von allen Objekten insgesamt" (2) besteht, und der formal-materialen Wahrheit (die eigentliche Wahrheit), die über die Zusammenstimmung der Vernunft mit sich selbst hinaus geht und die "Übereinstimmung" der "Erkenntnis mit demjenigen bestimmten Objekte, worauf sie bezogen wird", enthält (3).

Wenn Kant irgendwie zu erklären versucht, was er unter Wahrheit versteht, kommt er immer auf die traditionelle Formel zurück, und obwohl er diese Formel nicht in ihrer alten realistischen Auffassung versteht, bleibt doch seine Auffassung vom Wahrheitsverhältnisse dieselbe.

"*Was ist Wahrheit?* Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt" (4).

Nun ist diese Übereinstimmung "*intellectus et rei*" nur zu verstehen, wenn die Wahrheit der Erkenntnis darin besteht, daß etwas im Seinsbereiche des "Dinges an sich" (nach der realistischen Auffassung) oder im Seinsbereiche der "Erscheinung" so ist, wie es durch die Vernunft gesetzt wird. In beiden Fällen findet die Wahrheit der Erkenntnis statt, nur insofern die Vernunft eine Seinssetzung (etwas als *seiend* setzen!) vollzieht.

Wenn man sagt: "Zwei Körper ziehen sich an im Verhältnis ihrer Massen und im umgekehrten Verhältnis des Quadrates ihrer Entfernung", setzt man ein Verhältnis — ein bestimmtes Verhältnis! — zwischen den Massen und ihren Entfernungen mit dem Anspruch, daß diesem gedanklich gesetzten Verhältnisse ein Seinsverhältnis in einem bestimmten Seinsbereich entspreche.

(2) Logik, Einleitung VII (Akadem. Ausg. Werke IX, 51).

(3) ebenda.

(4) Kr. d. r. V. A 58. "[...] weil Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt Wahrheit ist, [...]" A 191. "[...]Wahrheit, d. h. Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten [...]" A 237.

Dasselbe kann man in jeder objektiven Urteilssetzung einsichtig machen. In jeder solchen Setzung fallen die Seins- und die Wahrheitssetzung zusammen.

Das kommt zum Ausdruck in der Definition des Urteils nach Thomas: "Tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est" (5).

Daraus versteht man auch die Verwendung des Verbums "sein" als Form des Urteils.

Etwas sehr Wesentliches ist hier zu bemerken. Jede Urteilssetzung enthält eine Seins- und Wahrheitssetzung; aber die Wahrheit der objektiven Urteilssetzung (d. h. die Wahrheit, so wie sie in der objektiven Seinssetzung erscheint) ist keineswegs die ursprünglichste Wahrheit. Später wird sich zeigen, daß diese objektive Wahrheit auf eine höchste Wahrheit, die in sich selbst jenseits jedes Unterschiedes besteht, notwendig bezogen ist. Ferner setzt die Wahrheit als Einheit von Sein und Denken (*adaequatio intellectus et rei*) die in sich geschlossene Einheit des *Wahrseins* voraus, das sich selbst als Ursprung und Licht seiner selbst in seiner eigenen Selbsthelligkeit setzt (6).

Daher ist das ursprüngliche "Phänomen" (Sich-zeigen) der Wahrheit nicht die nachträgliche Übereinstimmung unserer Erkenntnissetzung mit dem "Objekte", sondern die unmittelbare Offenbarung der Wahrheit selbst in ihrer *Wahrheitsqualität*.

Daraus folgt auch, daß nicht die Erkenntnissetzung der Ort der Wahrheit sein kann; sondern umgekehrt: in der Wahrheit selbst findet die Erkenntnissetzung ihren Ursprung und Vollendungsort.

(5) De Veritate, a. 1. a. 3 ad respondeo. Ausdrücklich betont Thomas dieses Verhältnis von Seins- und Wahrheitssetzung. "Cum interrogamus si homo est animal, respondetur quod est: per quod significatur propositionem praemissam esse veram. Et eodem modo non ens [non est] significat quasi falsam". (In VI Metaph. Lectio IV Initio).

(6) Diese ursprüngliche Bedeutung der Wahrheit ist in der alten Wahrheitsdefinition "verum est manifestativum aut declarativum esse" ausgedrückt (HILARIUS, Ex. 1. 5 de Trin. n. 14; ML 10, 131) Siehe auch THOMAS VON AQUIN, Summa theol. 1, qu. 16, a. 1 in corpore).

Diese höchste Stufe des "urprünglichen Wahr-Seins" haben wir noch nicht erreicht. Wir stehen noch auf der Ebene der "objektiven Wahrheit"; trotzdem wollten wir von Anfang an andeuten, daß nur diese höchste Wahrheit die eigentliche Wahrheit ist und daß die objektive Wahrheit nur von ihrer wesentlichen Bezogenheit auf das absolute Wahr-Sein leben kann.

§ 4

Oben (Siehe V. Kapitel § 5), wurde die kantische Zurückführung der gesamten objektiverkennenden Vernunftstätigkeit auf den Grundaktus des Urteilens aufgezeigt. Die objektive Verstandeserkenntnis, als Erkenntnis durch Begriffe, vollzieht sich nach Kant immer als Urteilssetzung.

"Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der *Verstand* überhaupt als *ein Vermögen zu urteilen* vorgestellt werden kann" (7).

Damit stimmt Kant mit einer philosophischen Tradition überein, die den eigentlichen Vollzugsort des Wissens und der Wahrheit (wenigstens der "objektiven" Wahrheit und des "objektiven" Wissens) im Urteile sieht (8).

Nach dieser Auffassung enthalten die dem Urteile vorhergehenden Momente eine gewisse "Übereinstimmung" intellectus et rei, aber nur eine "materiale". Das Objekt ist schon im Bewußtsein, aber nur als seine "subjektive" Bestimmung und keineswegs als "Objekt" für das Bewußtsein. Das letztere fordert eine Spontaneitätshandlung, wodurch das Subjekts- und das Objektsmoment in ihrem Unterschied und in ihrer wechselseitigen Bezogenheit in-

(7) Kr. d. r. V. A 69.

(8) Thomas von Aquin darf, wenigstens im Hinblick auf die objektive Erkenntnis, als ein Vertreter dieser Richtung angesehen werden. "In qualibet cognitione duo est considerare: scilicet, principium et finem seu terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminum autem ad iudicium, ibi enim cognitio perficitur". (In Boeth. de Trin. q. 6. a. 2).

nerhalb der Einheit des Bewußtseins gesetzt werden. Erst dann, insofern das Objekt als Objekt für ein Bewußtsein gesetzt wird, entsteht die "formale", d. h. als solche bewußt gesetzte Subjekt-Objekt-Übereinstimmung (9).

Diese jedem objektiven Wissen notwendig zugrundeliegende "Objektivation" und das nachfolgende "Objektivitätsengagement" (an das Objekt sich binden!) vollzieht sich erst im Urteilen. Erst im Urteile wird ein Bewußtseinsinhalt als Objekt (d. h. als von dem Subjektmoment unabhängig und zugleich auf es bezogen und es verbindend) gesetzt (10).

Aus dieser Identität des Urteils mit dem objektiven Wissen folgt, daß, nach Kant und der Scholastik, die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des objektiven Wissens mit der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des "wahren" Urteils zusammenfällt.

In diese Richtung möchten wir unsere Reflexion leiten. Damit versuchen wir zugleich die Anforderungen der transzendentalen kantischen Spekulation mit einer möglichen scholastischen transzendentalen Reflexion in Einklang zu bringen. Es ist aber nicht unsere Absicht, die kantische und die scholastische Urteilstheorie komparativ darzustellen. Unser Hauptanliegen besteht vielmehr in der systematischen Frage, ob die kantische Auslegung des "objektiven" Urteils, bzw. des objektiven Wissens den vollen Anforderungen an ein solches Urteil oder Wissen gerecht wird. Insofern aber in dieser Reflexion sowohl aus der kantischen Spekulation als aus der Scholastik echte transzendente Momente herausgeholt werden, stellt im Grunde diese ganze Reflexion eine über die Buchstaben hinausgehende Auseinandersetzung zwischen

(9) In diesem Sinne sprachen die Scholastiker von "*cognitio*" als "*trahere ad se formam alterius ut alterius*" und "*fieri alterum in quantum alterum*"

(10) "*Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem [...] Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum*". (THOMAS VON AQUIN, *Summa theol.* 1. q. 16. a. 2 ad Respondeo).

dem kantischen und dem "scholastischen" Transzendentalismus dar (11).

In dieser Reflexion besteht der Schwerpunkt nicht gerade im "Herausholen" der materialen und formalen Momente des Urteils (statische Betrachtung), sondern in dem Aufzeigen der Urteils-genesis als *Vernunftsetzung*. Es geht gerade um diese Urteilssetzung als solche, als dynamische Vernunftshandlung, wodurch die verschiedenen Urteilsmomente zur "dynamischen" Einheit einer "Urteilsintention" mit *Anspruch auf Wahrheit* vereinigt werden. Es geht also nicht um eine logisch-statische Analyse, sondern um das reflektierende "Nachvollziehen" einer Genesis.

Diese Anforderung erscheint als unvermeidlich, wenn die Frage nach dem Wahrheitsanspruch des Urteils gestellt wird. Eine bloß analytische Auslegung des Urteils in seine materiale und formalgesetzliche Struktur geht von Anfang an an der Urteils-wahrheitsfrage (wie kann ein Urteil als *wahr* gesetzt werden?) zwangsläufig vorbei. Damit hätte die transzendente Reflexion ihr Ziel verfehlt.

Die kantische Spekulation besteht grundsätzlich in dem Herausholen der materialen und formalen Momente des Wissens (analytisches Moment) und in einer nachträglichen Synthese, die auf ihrer höchsten Spitze mit der "faktischen" Einsicht endet, daß dem Ganzen der Erfahrung (Objektivität und Sittlichkeit) ein Prinzip des Zusammenhanges, ein Prinzip "beide Welten schlechthin erschaffendes und bestimmendes" zugrunde liegen muß. Mit starkem Nachdruck betont Fichte, daß eine solche Synthese nur "faktische Evidenz" haben kann, insofern sie nur eine "Synthese post factum" ist, weil man "zwei Glieder einer Disjunktion durch Selbstbeobachtung im Bewußtsein vorfindet und nur durch

(11) Wenn wir von einem "scholastischen Transzendentalismus" sprechen, behaupten wir nicht, daß die Scholastik eine "Transzendentalphilosophie" ist. Mit dem Ausdruck meinen wir nur den gesamten Komplex der in der scholastischen Spekulation, sowohl in der thomistischen, als in den anderen Richtungen (wie z. B. in der augustinischen) enthaltenen transzendentalen Momente.

die Vernunft gedungen, einsieht, sie müssen an sich doch Eins sein" (11b).

Damit haben wir keine echte "*Einsicht*", die nur genetisch sein kann, gewonnen. Aber auch eine echte *Einheit* bleibt dabei unerreicht. Das Ganze wird hier aus der Verschiedenheit seiner Momente hervorgehoben, so daß es innerlich als *Zweiheit* bleibt. Es wird nicht gezeigt, wie diese Einheit *in sich selbst* steht und zugleich zur *Zweiheit* wird. Der Grund der Einheit und der *Zweiheit* bleibt unerklärt.

Es ist klar, daß eine solche faktisch feststellende Evidenz die Wahrheits- und Sinnsfrage sowohl der Objektivität als des Ganzen der Vernunftserfahrung nicht lösen kann.

Man muß hier auch scharf betonen, daß die Genesis, die hier gesucht wird, von dem eventuellen psychologischen Entstehungsprozeß einer Vernunftsetzung (auch der Wahrheitssetzung in der Vernunft!) wesentlich verschieden ist. Man fragt hier nicht nach dem psychologischen Mechanismus, der das Urteil in seinem faktischen Vorhandensein angeblich entstehen läßt, sondern nach den Bedingungen, die seinem Werte, als Wahrheitssetzung, zugrunde liegen. So ist unsere Reflexion von einer psychologischen Untersuchung "*toto coelo*" verschieden. Sie knüpft nicht an die Feststellung einer Faktizität an, sondern an die Idee des Urteils selbst, als *Wahrheitssetzung*, und von dort aus versucht sie die transzendentalen Möglichkeitsmomente jeder Urteilswahrheitssetzung zu "*enthüllen*".

Das Wort "*Enthüllen*" wird hier mit Absicht gebraucht. Die transzendente Reflexion kann nicht prinzipiell ein "*Beweisen*" oder ein "*Schließen*" als ein "*von äußeren Gründen an die Sache Herangehen*" enthalten. Wegen der Eigenart ihres Reflektionsobjektes kann sie nur ein "*Aufzeigen*", "*Aufweisen*" oder ein "*Erscheinen lassen*" der in jedem Urteile notwendig implizierten Momente enthalten. Damit wird nicht die "*Schlüssigkeit*" des Fortganges der Reflexion ausgeschlossen, sondern nur die dieser

(11b) J. G. FICHTE "Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804 (X, 110).

Reflexion und dem Wesen ihres Objektes "innere" Schlüssigkeit gefordert.

§ 5

Einer ersten Reflexion erscheint das Urteil als ein "zusammengesetztes Vorstellungsgebilde", das in einer abgeschlossenen Einheit eine Dreiheit (Subjekt, Prädikat und Kopula) enthält (12).

A) Das SUBJEKT, das sprachlich meist als Substantiv, d. h. ontologisch als selbständig steht, stellt das, worüber geurteilt wird, dar. Von dem Subjekte sagt man, was es ist. In dieser Aussage liegt, wie sich noch zeigen wird, der Akzent nicht nur auf dem "*Was*" (Washeit), sondern auch auf der Behauptung, daß es so *ist*.

B) Das PRÄDIKAT enthält *das, was* (Washeit, Wesenheit) über das Subjekt geurteilt wird. Es stellt das eigentliche "Washeitsmoment" des Urteils dar, und von diesem Momente aus erscheint das Urteil als eine "Wesensbestimmung": Das Subjekt wird in seiner Washeit bestimmt. Trotzdem kommt diese Wesens- oder Washeitsbestimmung nicht als Selbstzweck vor. Sie steht vielmehr im Dienste der gesamten Urteilssetzung, die sie nur als eines ihrer Momente enthält. Die Urteilssetzung als solche ist nicht eine Washeitsbestimmung, sondern, wie sich nachher ergeben wird, die "*existenzielle Setzung einer Washeit*". Das Urteil als

(12) Die Ausdrücke "Subjekt", "Prädikat" und "Kopula" sind nur sprachliche Benennungen und eigentlich keine philosophischen Bestimmungen. Sie bezeichnen nur die sprachliche Äußerungsform eines Urteils. Das Urteil als solches ist nicht eine "Prädikation", sondern ist als eine "Bestimmung" (Grund- oder Weiterbestimmung) zu verstehen. Wenn wir die traditionelle Terminologie beibehaltend, von Subjekt, Prädikat und Prädikation sprechen, meinen wir damit die Vernunftshandlung der Bestimmung, wodurch:

a) entweder etwas Individuelles unter eine Washeit (Gesetzlichkeit) oder eine spezielle Washeit unter eine sie bedingende allgemeine Washeit subsumiert wird (Grundbestimmung)

b) oder etwas schon Bestimmtes eine Weiterbestimmung bekommt.

solches setzt, daß etwas so (mit einer bestimmten Washeit oder Qualität) *ist*.

C) Die KOPULA stellt das "spezifische" Urteilmoment dar. Man nennt sie die "Form" des Urteils (Subjekt und Prädikat wären dann dessen Materie), insofern erst durch sie das Urteil als solches zustande kommt, in sich selbst steht und sich von den übrigen Vernunftsgestalten unterscheidet.

Die Kopula als solche stellt eigentlich keine "Begrifflichkeit" oder "Vorstellbarkeit" dar. Sie drückt nur die "*existenzielle Washeitssetzung*" des Urteils aus.

Diese Setzung wird durch das Verb "sein" ausgedrückt; darum möchten wir vorläufig und bloß "sprachlich" die Urteilssetzung als "*Seinssetzung*" bezeichnen (13).

§ 6

Die Kopula schließt in sich zunächst einmal eine "Einheitsfunktion" ein. Diese wurde oft als ein "Verbinden" ausgelegt. Die Urteilssetzung wäre dann die Setzung einer Beziehung, wodurch die Washeit, die das Prädikat darstellt, auf das Subjekt "prädiszierend", d. h. durch gedankliche Hinzufügung, bezogen wird. Daher kommt der Name "prädikative Synthese", um dieses Moment des Urteils zu charakterisieren.

Dennoch stellt eigentlich das Urteil keine "Verbindung" dar, sondern vielmehr eine (Aus)-Gliederung, d. h. die Gestaltung einer Einheit in der Mannigfaltigkeit der entfalteten Momente. In diesem Sinne sprach die Scholastik von "*synthesis concretiva*", insofern im Urteil eine Form eigentlich nicht mit dem "*suppositum*" (Subjekt) verbunden wird, sondern mit ihm in ein "*totum concretum*" "*concresci*ert", wobei das "*Concrescieren*" als Entfalten einer Mannigfaltigkeit aus einer Einheit zu verstehen ist.

An dieses Moment des Urteils dachte Kant, als er sagte: "Alle

(13) Die Funktion der Kopula kann auch durch andere Verben ausgedrückt werden. Trotzdem sind diese immer auf das Verb "sein" zurückzuführen.

Urteile sind [...] Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse in einer zusammengezogen werden" (14).

Man hat oft in der Urteilssetzung nur dieses Moment gesehen. Aristoteles gab schon Anlaß dafür, als er das Urteil in den Dienst des Syllogismus (die Bestimmung eines Subjektes durch ein Prädikat auf Grund eines Washeitsbegriffes in dessen Umfangs- bzw. Subsumptionsbereich das Subjekt steht) einsetzte.

Auf dieser Urteilsauffassung ist die klassische Urteilstafel, die für Kant in seiner Vernunftauslegung maßgebend war, aufgebaut. Unter der Voraussetzung des Subsumptionsprinzipes ist zunächst zu fragen, ob diese Subsumption stattfindet, oder nicht, alsdann, ob sie vollständig oder unvollständig ist. Das erste ergibt den Unterschied der positiven und der negativen Urteile (15), das letztere den der allgemeinen, der besonderen und der singulären. Fragt man, wie diese Subsumption stattfindet oder wie sie im Denken gesetzt wird, dann ergeben sich nach dem ersten Unterschiedsprinzip die kategorischen, hypothetischen und die disjunktiven Urteile, nach dem letzteren (wie sie nämlich im Denken gesetzt wird) die problematischen, assertorischen und apodiktischen.

§ 7

Über diese "prädikative Synthese" hinaus wurde besonders seit Leibniz die "apperzeptive Synthese" betont, wodurch das Urteil innerhalb der "Einheit des Bewußtseins" sich vollzieht. Ohne diese apperzeptive Synthese wäre ein Urteil, auch als bloß "gedanklich zusammengesetztes Gebilde", undenkbar.

Kant macht diese apperzeptive Synthese zum Mittelpunkt

(14) Kr. d. r. V. A. 69.

(15) Kant fügte hinzu das unendliche oder unbestimmte Urteil, das seiner Form nach ein positives mit einem negativen Begriffe als Prädikat ist.

seiner transzendentalen Reflexion. Nach ihm enthält sie den Grund der "prädikativen", insofern die Kategorien (Prädikatsformen) nur die verschiedenen entfalteten Modi dieser ursprünglichen Synthese der Einheit des Ich mit den möglichen Bewußtseinsinhalten sind.

Bei Kant scheint alles dafür zu sprechen, daß diese "apperzeptive Synthese" den letzten und vollständigen Möglichkeitsgrund des objektiven Urteils enthält. Es genügt hier auf die Ausführungen des V. Kapitels hinzuweisen,

"Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen [...] Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil [...] Daher sind Urteile entweder bloß subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden; oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewußtsein überhaupt d. i. darin notwendig vereinigt werden" (16).

"Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urteile genauer untersuche [...] so finde ich, daß ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen" (17).

"Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen" (18).

Das Urteil erscheint also bei Kant als die Setzung einer Verbindung:

- a) der Vorstellungen miteinander (prädikative Synthese)
- b) und mit der Einheit des Bewußtseins (apperzeptive Synthese).

Damit ist ein Hauptmoment des Urteils und des Denkens überhaupt getroffen. Denken, bzw. urteilen = verbinden oder Verhältnisse fassen.

Auch Fichte hat dieses Moment des Denkens mit Nachdruck betont. "Denken heißt ein Verbinden" (19). "Im Wissen kommt unter anderem vor als Tatsache ein Verbinden eines Mannigfaltigen von Bildwesen zur Einheit eines Bildes" (20).

(16) Prolegomena § 22 (Akadem. Ausg. Werke IV, S. 304).

(17) Kr. d. r. V. B 141.

(18) Logik, 17 (Akadem. Ausg. Werke IX, S. 101).

(19) Transz. Logik IX, 110. Siehe auch IX, 113.

(20) ebenda IX, 109.

Mit dem Hinweis auf die "Tatsache" des Verbindens hat Fichte die "prädikative" und die "apperzeptive" Synthese gemeint, aber mit der Betonung des "Bildcharakters" jedes Wissens (21) weist er auf eine höhere Dimension des Denkens und des Wissens jenseits des bloßen Verbindens hin.

Damit ist die entscheidende Frage aufgeworfen: Fallen Urteilssetzung und Handlung des Verbindens bzw. Ausgliederns im Urteile zusammen? Ist das Urteil als eine bloße Verbindung oder Ausgliederung zu verstehen?

§ 8

Wenn das Urteil über den Bereich der bloßen Vorstellung und der bloßen Begrifflichkeit hinausgehen und etwas "Spezifisches" in sich enthalten soll, muß es "etwas mehr" als die bloße Einheit der "Vorstellungen" miteinander darstellen.

a) Die bloße Einheit der Denkinhalte oder Vorstellungen würde nur ein "einheitliches Vorstellungsgebilde" sein, das als solches über den Vorstellungsbereich nicht hinausgehen könnte. Eine "komplexe" Vorstellung kann auch und zwar in derselben wesentlichen Weise wie ein Urteil aus anderen Vorstellungen "zusammengesetzt" sein. So enthält z. B. das Vorstellungsgefüge "das weiße Haus" die Vorstellungen "weiß" und "Haus" und zwar nach derselben Weise, wie das Urteil "Das Haus ist weiß". Auf die bloße Einheit der Vorstellungen miteinander kommt es also nicht an.

b) Man kann auch eine Beziehungstätigkeit oder eine Ver-

(21) "Denken ist ein Bilden, das schlechthin ein Bild seiner selbst setzt". Ebenda, IX, 124. Fichte bestimmt auch das Denken (reale Wissen) als ein "bildhaftes Sehen" ("Sehen eines Seins durch ein Bild" X, 124), das sich selbst als ein "Bilden" erfaßt. Darin sind folgende Momente eingeschlossen:

- a) ein (Hin)-Bilden eines Seins
- b) ein Bilden seiner Selbst als bildenden (Sehen eines Sehens).
- c) ein Bilden der wechselseitigen sich bestimmenden Einheit der Momente
- a) und b)
- d) ein Bilden seiner selbst als nur (Ab)-Bild des abgebildeten Seins.

bindungshandlung der Vorstellungen denken, wodurch die Vernunft im freien Spiele verschiedene Denkinhalte miteinander vereinigt, ohne darüber ein Urteil im eigentlichen Sinne zu fällen.

c) Die bloß aufeinander bezogenen Denkinhalte bleiben als solche nur als "subjektive Modifikationen des Gemüts" ohne irgendwelche *objektive* Bedeutung; in dieser liegt aber gerade die wesentliche Aufgabe, das wesentliche Anliegen des Urteils.

§ 9

Sollte das objektive Urteil als solches durch die Bezogenheit der in ihm enthaltenen Denkinhalte auf die *Einheit des Bewußtseins* zustande kommen, so daß diese Bezogenheit (apperzeptive Synthese) das endgültig konstitutive Moment des Urteils ausmacht?

Zweifellos läuft die kantische Spekulation in dieser Richtung. Am deutlichsten hat Kant sich darüber in der "transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" der "Kritik der reinen Vernunft" (§ 19—Ausgabe B—) geäußert. Kant versucht dort zu erörtern, was das objektive Urteil als solches und streng genommen ist.

Dieses Urteil kann nicht nur "die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen" sein. Auch ungeachtet des Tatbestandes, daß diese Definition "nur auf kategorische, aber nicht hypothetische und disjunktive Urteile paßt", meint Kant grundsätzlich, daß in dieser Definition unbestimmt bleibt, "worin dieses Verhältnis besteht".

Wenn man aber die Beziehung gegebener "Erkenntnisse" in jedem Urteile genau untersucht und sie als eine streng objektive Beziehung, als eine "dem Verstande angehörige" und "von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft" unterschiedene, betrachtet, findet man, daß ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen".

Das ist nach Kant aber gerade der Sinn der Kopula, die, insofern sie die "objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven" unterscheidet, die "Beziehung derselben auf die

ursprüngliche Apperzeption und die notwendige Einheit derselben" enthält. Die Kopula gibt zu erkennen, daß diese Vorstellungen nicht in der empirischen Anschauung zueinander gehören, sondern sie gehören "vermöge der notwendigen Einheit der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zueinander d. i. nach Prinzipien der objektiven Bestimmung aller Vorstellungen, sofern daraus Erkenntnis werden kann, welche Prinzipien alle aus dem Grundsatz der transzendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind".

Oben (V. Kapitel, § 8-11) haben wir erörtert, wie diese Einheit der Apperzeption zu verstehen ist. Es handelt sich hier nicht um die Beziehung der Bewußtseinsinhalte auf die empirische Einheit des "Ich denke" in der subjektiven und zufälligen Integrationshandlung der Vorstellungen in der Einheit eines empirischen Ich.

Aber die Ablehnung einer empirischen Auffassung des "Ich denke", so wie es z. B. Fries verstand, zwingt auf keinen Fall, das "Ich denke" als ein bloß "logisches Subjekt" zu verstehen. Im Sinne Kants kann man immerhin das "Ich" der transzendentalen Apperzeption als ein "seinsmäßiges-intelligibles Subjekt" (intelligible Existenz) im Sinne des Subjektes der moralischen Handlungen verstehen, mit welchem es im Grunde identisch ist (22).

Aber auch bei Annahme dieser tieferen Auffassung der transzendentalen Einheit der Apperzeption muß man sagen: die Urteilssetzung erschöpft sich nicht in der bloßen "Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen" (23).

Nach Kant besteht die objektive Wahrheit in zwei Grundmomenten:

- a) sinnliche Gegebenheit
- b) Bezogenheit auf die Einheit der Apperzeption durch die Kategorien.

(22) Siehe Kr. d. r. V. B 158, Anmerkung.

(23) B 141.

Diese beiden Momente werden durch eine Spontaneitätshandlung der Vernunft in die Einheit einer Erkenntnis gebracht. Diese dynamische Seite jeder objektiven Erkenntnis wurde von Kant immer stark betont. Trotzdem hat er diese Handlung, die die Erkenntnis konstituiert, in ihrer Qualität als *Wahrheitshandlung*, d. h. als *wahrheitssetzende* Handlung, außer Betracht gelassen. Er hat die Momente dieser Handlung herausgeholt, aber die Handlung selbst in ihrer inneren Qualität wurde einfach hingestellt, ohne daß ihre Möglichkeitsbedingungen ans Licht gebracht wurden. Damit wird die Urteilssetzung in ihrem wesentlichsten Moment —als Wahrheitssetzung— letzten Endes nicht transzendental erklärt.

Die objektive Urteilssetzung erschöpft sich nicht in ihren materialen oder formalen Momenten oder in der bloßen Einheit der beiden. Sie besteht vielmehr in einer, die beiden Momente setzenden und verbindenden Vernunftstätigkeit, die als solche *über diese* beiden Momente notwendig *hinaus* geht und auf die Wahrheit zielt.

Das wird am besten ersichtlich, wenn man bedenkt, daß diese Setzung sich unter einem anderen "formalen" Gesichtspunkt vollzieht, als dem der bloßen sinnlichen Gegebenheit und des "Ich denke", oder der Einheit der beiden. Letzten Endes sieht sie auf die Wahrheit des im Urteil gemeinten Seins und setzt sie sich selbst und ihre konstitutiven Momente unter dem Gesichtspunkte der Wahrheit, die an sich etwas ganz anderes als eine "Gegebenheit in der Anschauung" oder "die Einheit des Bewußtseins" darstellt.

Nur im Lichte der Wahrheit hat die Objektivität einen Sinn (Siehe II Kapitel § 5). Daher wird die Objektivität des Urteils transzendental nur erklärt, wenn die vollen Möglichkeitsbedingungen der Wahrheitssetzung im Urteile ans Licht gebracht werden.

Wenn die Frage aber auf die Wahrheitssetzung als solche, d. i. auf die Wahrheit der Setzung (wie es die transzendente Frage verlangt) gerichtet wird, kann niemals eine bloß analytische Auffassung der materialen und formalen Momente dieser Setzung der transzendentalen Aufgabe gewachsen sein, weil die Frage nach

der Wahrheit einer Vernunftsetzung nur aus der Genesis dieser Setzung selbst beantwortet werden kann (24).

Daraus erhellt, daß die Frage nach der Genesis die eigentliche Frage des Transzendentalismus (der auf die Wahrheit sieht) ist (siehe I. Kapitel § 6), und daß die transzendente Reflexion über das Urteil nicht in der Herausholung der konstitutiven Momente der Urteilswahrheitssetzung besteht, sondern in der Beantwortung der Frage: Wie es überhaupt möglich ist, daß man auf eine Wahrheitssetzung kommt?

§ 10

Auf diesem Wege, meinen wir, kann man zu einer tieferen Auslegung der Vernunft und des Wissens gelangen, als Kant.

Unserem methodischen Standpunkte gemäß wollen wir damit nicht die kantische Spekulation einfach widerlegen, sondern sie vielmehr ergänzen und vertiefen.

Kant sprach vom Urteile als von einer Synthese. Darunter verstand er die Synthese der Bewußtseinsinhalte zueinander und in der Einheit der Apperzeption und übersah die Wahrheits-synthese (die *veritative* Synthese), die gerade das Entscheidende im Urteile ist (25).

Diese "*veritative Synthese*" wollen wir in ihrer inneren Qualität und in ihrer Genesis näher betrachten. Damit glauben wir nicht, daß wir eine "dritte Synthese" *neben* der "prädikativen" und der "apperzeptiven" zum Objekt haben. Es gibt eigentlich nur eine einzige Synthese —die *veritative*— im Urteil. Wenn man von einer "prädikativen" und "apperzeptiven" sprechen will, kann man sie nur als Momente der *veritativ* verstehen. Wenn wir diese letztere zum Objekt unserer Reflexion machen, dürfen wir sie also nicht isoliert betrachten, sondern nur insofern sie beide anderen Momente unter sich hat.

(24) Die Genesis der *Wahrheitssetzung* ist viel umfassender zu verstehen, als die Genesis der (Wahrheits)-*Setzung* aus der Vernunft. Man fragt hier eigentlich nach dem "Grund", daß etwas *in Wahrheit* gesetzt wird.

(25) Neben der prädikativen und der apperzeptiven Synthese nennen wir "*veritative*" Synthese diejenige, wodurch gesetzt wird, daß etwas *in Wahrheit* ist oder so ist.

II. KAPITEL

DIE WAHRHEITSSETZUNG IM URTEILE

“Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem [...] quam non possis dicere tuam vel meam, vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter”.

(*Augustinus*, De libero arbitrio, Lib. II, cap. XII).

§ 1

Die Urteilswahrheitssetzung scheint auf den ersten Blick die Setzung einer Washeitsbeziehung zu sein. Die Washeit, die das Prädikat darstellt, wird auf das Subjekt bezogen. Es wird gesetzt, daß eine bestimmte Washeit dem Subjekte entspricht oder ihm innewohnt (*Relatio extensionis seu inhaerentiae*).

Aber insofern die Urteilssetzung eine objektive ist, mit Anspruch auf die Wahrheit, enthält sie über die Washeitsbeziehungsssetzung hinaus eine strenge Existenzsetzung. In jedem objektiven Urteile wird gesetzt, daß ein bestimmtes “(Washeits-) Verhältnis” ist, wobei das “ist” auf eine Existenz in dem prägnantesten Sinne des Wortes hinweist (1).

(1) Wesen, Wesenheit oder Washeit bezeichnen ganz allgemein das, was etwas ist. Die Scholastiker definierten diesen gesamten Komplex als “quod quid est (erat) esse rei” (bei Aristoteles τὸ τί ἦν εἶναι). Das Wesen bezieht sich auf die Eigenart und den Inbegriff der Eigenschaften, die etwas in seinem Sein bestimmen. Insofern dieses Wesen etwas individuell Bestimmtes ist, wird es gewöhnlich im Deutschen “Essenz” genannt.

Dem Wesen und den aus ihm entstehenden Beziehungen gegenüber steht das Dasein oder die Existenz, die bezeichnet, daß etwas ist, beziehungsweise existiert.

Rein philologisch möchten wir hier anmerken, daß sowohl das griechi-

In den Existenzurteilen, die direkt eine Existenzaussage enthalten, ist das ohne weiteres einsichtig. Aber auch in den sogenannten "Wesensurteilen" ist eine Existenzsetzung enthalten, die gerade ihr Wahrheitskonstitutives Moment ist (2).

Wenn man setzt, daß die Summe der Winkel eines (euklidischen) Dreiecks 180 Grad beträgt, setzt man eigentlich, daß jedes euklidische Dreieck in seiner *mathematischen Existenz innerhalb der Vernunft* mit dieser Eigenschaft *existiert*. Es wird hier die Existenz einer mathematischen Ordnung und Gesetzlichkeit gesetzt und gerade durch diese Existenzsetzung wird das mathematische "Wesensurteil" wahr.

Dasselbe gilt für alle "Wesensurteile". Im allgemeinen muß man sagen, daß jede Wesenssetzung in einem Urteile nur in Bezug auf eine Existenzsetzung zu verstehen ist. Wenn man von einem Subjekte eine bestimmte Washeit prädiziert, behauptet man eigentlich, daß diese Washeit sein "Existenzmodus" sei. Das Urteil "Die Summe der Winkel eines Dreiecks beträgt 180 Grad" behauptet, daß diese Eigenschaft der Existenzmodus des Dreiecks innerhalb der Vernunft ist.

Dazu kommt, daß dieselbe "Intelligibilitas" der Wesenheiten, wodurch sie gesetzt und verstanden werden, eine "Existenzart" dieser Wesenheiten ist. Aber nicht nur weist jedes Wesensurteil

sche Wort *οὐσία*, als das lateinische "Essentia" ursprünglich nicht eine bloße Wesenheit in unserem heutigen Sinne bezeichneten. In ihnen war vielmehr auch die Existenz mitgesetzt. So ist für Plato die *οὐσία* gleichzeitig das Seiende im höchsten Sinne (*ὄντως ὄν*) und Augustinus und die alte Patristik sprechen oft von Gott als "summa essentia".

(2) Die Stelle, wo Thomas das Urteil von der "apprehensio" unterscheidet und wo er die Existenzaussage als das "proprium" des Urteils bestimmt, wird wegen ihrer Deutlichkeit oft zitiert:

"Dicendum quod cum sit duplex operatio intellectus: Una quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, alia est [...] quae consistit in comparatione et divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate [...] ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione et in signo ejus quod est enuntiatio". (In I Sent., Lib. 1. dist. 19. q. 5. a. 7. ad 7).

auf einen bestimmten Existenzmodus einer essentiellen Ordnung innerhalb der Vernunft hin, sondern darüber hinaus ist jedes Wesensurteil letzten Endes eine Aussage über die *existierende* Vernunft.

Jedes Wesensurteil enthält ein Gesetzlichkeitsverhältnis, das dreifach zu verstehen ist:

a) Gesetzlichkeit der notwendigen Folge. Z. B. Die Summe der Winkel eines Dreiecks beträgt 180 Grad.

b) Gesetzlichkeit des notwendigen Ausschluβes. Z. B. Ein Dreieck kann nicht eine Winkelsumme, die größer oder kleiner als 180 Grad ist, haben.

c) Gesetzlichkeit der freien Vereinbarkeit. Z. B. Die Winkel eines Dreiecks können innerhalb bestimmter Grenzen variable Grade haben (bis zu einer konstanten Summe von 180 Grad).

Es ist klar, daß in allen diesen Fällen das Urteil letzten Endes eine Aussage über die existierende, frei oder notwendig handelnde Vernunft ist. Es wird behauptet, daß die Vernunft so handeln muß oder so handeln kann.

Aus all dem folgt, daß in jeder Washeitssetzung eine Existenz im strengen Sinne des Wortes mitgesetzt ist.

Man darf hier nicht sagen, daß die existentielle Ordnung der Vernunft, die in jedem Wesensurteile mitgesetzt wird, eine "depotenzierte" existentielle Ordnung ist oder eine "zweiter Klasse". Für den Transzendentalismus ist die Vernunft und ihre reale Gesetzlichkeit mindestens so "real" wie die sogenannte "wirkliche" faktische Realität. Eigentlich muß man sogar sagen, daß die Vernunftsordnung eine höhere Stufe der Existenz darstellt, insofern in ihr die Prinzipien jeder "äußeren" Wirklichkeit enthalten sind.

Durch diese Existenzsetzung bekommt erst das Urteil seinen "Ernst" und seine Verbindlichkeit und ist kein müßiges oder unverantwortliches freies Vorstellungsspiel mehr.

§ 2

In welchem Verhältnis stehen nun im Urteil die Existenz- und die Washeitssetzung zueinander?

Hier stellen wir auf der Ebene der Urteilssetzung eine grundlegende Frage des philosophischen Denkens. Im Grunde geht es hier nur um einen besonderen Fall einer grundlegenden Problematik des Denkens und des Seins. Wie ist das Verhältnis von Wesenheit und Existenz zu verstehen? Hat die Wesenheit den Vorrang vor der Existenz oder diese vor jener? Darf man hier eigentlich von einem Vorrang sprechen?

Mit seiner klassischen Lehre von der Ursprünglichkeit der Existenzsetzung gegenüber jeder Wesenheitssetzung hat Kant in dieser grundlegenden Auseinandersetzung eine entscheidende Rolle gespielt.

Kant stellt seine Existenzlehre im bewußten Gegensatz zu der rationalistischen Existenzauffassung der Wolff'schen Schule.

Wolff versuchte eine "Seinslehre" (ontologia) aufzubauen, in der das Seiende (ens) nur seinen inneren Möglichkeitsprinzipien nach ausgelegt werden sollte. Diese Ontologie sollte nur eine Wissenschaft der Möglichkeit (Washeit) des Seienden sein.

Hinter dieser Auffassung der Ontologie steht die Lehre, daß das Wesen, das die inneren Möglichkeitsprinzipien des Seienden enthält, das "tragende Prinzip" desselben ist.

"*Essentia definiri potest per id quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens cur coetera vel actu insunt vel inesse possint*" (3).

Die Existenz wird nur als "complementum possibilitatis" verstanden.

"*Existentiam definio per complementum possibilitatis*" (4).

"*Existentia [...] est complexus affectionum in aliquo compossibilium, id est complementum essentiae sive possibilitatis internae*" (5).

(3) CHRISTIAN WOLFF, *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifico pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Veronae, 1789, N. 168. S. 72.

(4) Ebenda N. 174, S. 75.

(5) BAUMGARTEN, *Metaphysica*, P. I. c. 1. N. 55. Kant's Akademie-Ausgabe. Kant's handschriftlicher Nachlass, Bd. IV, 38.

Die Existenz wird so zum "Attribute" (modus) der Essenz und wird nur als ein Moment der Wesensbestimmung (modus essentiae) verstanden.

Von diesem metaphysischen Hintergrund aus versteht man die Definition der Ontologie als "Scientia de ente qua possibilis", die Kant (nach Wolff und Baumgarten) vor sich hatte.

In dem Beweis der Existenz Gottes, in welchem Essenz und Existenz notwendig zusammenfallen, erreicht diese Lehre ihren höchsten Punkt und hier hat sie zugleich die besten Aussichten. Hier gerade knüpft auch die kantische Reflexion an.

Der "ontologische" Gottesbeweis, insofern er durch bloß logisch-formale Analyse (d. h. durch Zergliederung) des Gottes-Begriffes auf die notwendige Existenz Gottes schließt, enthält nach Kant den Grundfehler, daß in ihm die "Ursprünglichkeit" und die "Irreduktibilität" der Existenz gegenüber jeder Washeitsordnung übersehen wird. Die Existenz in ihrem prägnanten Sinne bleibt immer außerhalb jeder Washeitsbestimmung, so daß es absolut unerlaubt ist, auch im Falle des Begriffes des "höchsten Wesens" durch bloß formale Analyse von der Wesensordnung auf die Existenzordnung zu schließen.

In seinem Werke von 1763 "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" stellt Kant zum ersten Male systematisch seine Existenzauffassung dar.

Was die Existenz (Dasein) im eigentlichen Sinne des Wortes ist, kann man "positiv" nicht definieren. Das einzige, was man über sie sagen kann, ist, daß sie keine Begrifflichkeit darstellt, die innerhalb einer Wesensbestimmung anzutreffen ist.

"So einfach ist dieser Begriff, daß man nichts zu seiner Auswicklung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihrem Merkmale haben, wechselt werde" (6).

So ist die Existenz, als "die absolute Position eines Dinges",

(6) "Der einzig mögliche Beweisgrund..." § 2 (Akadem. Ausg. Werke, Bd. II, 73).

“gar kein Prädikat oder Determination von irgendeinem Dinge” (7). Man kann etwas vollständig nach allen seinen Washeitsmomenten bestimmen ohne die Existenz als solche anzutreffen.

“Nehmet ein Subjekt, welches ihr wollt, z. B. den Julius Cäsar. Fasset alle seine erdenklichen Prädicate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet ihr bald begreifen, daß es mit allen diesen Bestimmungen existieren, oder auch nicht existieren kann” (8).

Gewiß gebrauchen wir oft den Ausdruck “Existenz” als Prädikat. So sagen wir oft: Gott ist ein existierendes Ding.

“Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt sollte es heißen: etwas Existierendes ist Gott, das ist, einem existierenden Dinge kommen diejenigen Prädicate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck Gott bezeichnen. Diese Prädicate sind beziehungsweise auf dieses Subjekt gesetzt, allein das Ding selber samt allen Prädicaten ist schlechthin gesetzt” (9).

Diese vorkritische Lehre von der Existenz als einer “absoluten Position eines Dinges” außerhalb jeder begrifflichen Washeitsbestimmung bleibt (wenigstens in einer Hinsicht) aufrecht erhalten in der “Kritik der reinen Vernunft”.

“In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden” (10).

“Sein im Sinne von Existenz ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne” (11).

Nur analytisch aus bloßen Begriffen kann keine Aussage über Existenz gerechtfertigt werden (12) und a priori kann man über Existenz nicht urteilen (13).

(7) Ebenda § I (Akadem. Ausg. Werke, 72).

(8) Ebenda, § I (Akadem. Ausg. Werke, 74).

(9) Ebenda, § 2 (Akadem. Ausg. Werke, 74).

(10) Kr. d. r. V. A 225.

(11) Ebenda A 598.

(12) Siehe ebenda A 225.

(13) Siehe ebenda A 227.

Um infolgedessen einem Gegenstand die Existenz zu erteilen, "müssen wir [...] aus ihm [aus seinem Begriffe] herausgehen" (14). Für uns findet so etwas nur statt, wenn diese Existenz in der "sinnlichen Anschauung" gegeben wird, so daß die "sinnliche Erfahrung" der einzig mögliche Zugang zu einer Existenzsetzung bleibt (15).

"Unser Bewußtsein aller Existenz [...] gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können" (16).

Obwohl wir die kantische Widerlegung des "ontologischen Gottesbeweises", in dem Sinne wie Anselmus und Descartes diesen Beweis konzipierten, nicht gerecht finden, meinen wir doch, daß die kantische Lehre der "Ursprünglichkeit" der Existenz gegenüber der Washeitsordnung das Richtige getroffen hat.

Übrigens bleibt die kantische Lehre in diesem Punkte in völliger Übereinstimmung mit der besten scholastischen Tradition, die die Existenz nie als ein Bestimmungs- oder Entfaltungsmoment der Essenz betrachtet hat.

§ 3

Unter dem Einfluß von Aristoteles und Averroes (17) gab es im Mittelalter eine philosophische Richtung, deren erster bedeutender Vertreter Siger von Brabant war, die in der Existenz letzten Endes nur ein "Entfaltungsmoment" der Washeitsordnung sah.

Nach dieser Auffassung ist die Existenz nur "actus" oder "actualitatio" des Wesens. "Esse dicitur ab essentia". "Esse significat

(14) Ebenda A 601.

(15) Ebenda 601. Siehe auch A 226; 600-601. Vergleiche aber die "Anschauung" der Existenz des Ich in der transzendentalen Apperzeption.

(16) Ebenda A 601.

(17) Siehe E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, S. 46-77.

essentiam per modum actus maximi". Darüber hinaus weist diese Lehre auf die Auffassung hin, daß die "actualitatio" "*ex virtute propria essentiae*" hervorgeht. Es genügt dafür die Essenz vollständig zu "aktualisieren".

Dieser Richtung gegenüber steht eine andere, die ihren tiefsten Grund in dem Dogma der Schöpfung findet und die die Existenz als etwas absolut "Ursprüngliches" und "Neues" gegenüber jeder Wesensordnung behauptet. Als den hervorragenden Vertreter dieser Richtung dürfen wir Thomas von Aquin betrachten (18).

Fast mit denselben Worten wie Kant setzt Thomas, daß die Existenz (*esse*) etwas anderes (*aliud*) als die Essenz oder die Washeit ist und daß sie nur "von außen her" (*adveniens extra*) ihr zukommen kann.

"Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura: ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate" (19).

Daher kommt, daß "Esse [Existenz] per se consequitur formam [Essenz] creaturae supposito tamen influxu Dei" (20).

Dieses ist das Grundprinzip der "thomasischen" Metaphysik des endlichen Seienden. Das Dogma der Schöpfung schließt die Auffassung, daß die Existenz (*esse*) eine bloße "actualitatio ex propria virtute" des Wesens sei, aus. Nach diesem Dogma "verdanken" alle Wesen außer Gott Ihm ihr Dasein. Das Dasein *ist* und *bleibt* immer (*conservatio* als *continua creatio*) ein "Geschenk Gottes",

(18) Unsere Frage ist eine andere als die traditionelle nach dem "realen Unterschiede" zwischen Essenz und Existenz. Hier fragen wir nicht nach den "konstitutiven Momenten" des Seienden. Unsere Reflexion ist transzendental und als solche versucht sie nur die radikale Ursprünglichkeit der Existenzsetzung *im Wissen* zu erreichen. Jedoch meinen wir, daß in der scholastischen Auseinandersetzung bezüglich der "konstitutiven Momente" des Seienden auch echte transzendente Motive enthalten sind, die für unsere Problematik bedeutungsvoll sein können.

(19) De ente et essentia, cap. V.

(20) Summa theol. P. I. p. 104, a. 1. ad primum.

auf das das Wesen als solches kein Recht hat, so daß mit der Einstellung des göttlichen Erhaltungseinflusses das Wesen zu "sein" aufhören und "ins Nichts" zurückfallen müßte.

Thomas gebraucht hier mit Vorliebe das Gleichnis von der Sonne und dem Lichte.

"Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis" (20 bis).

"Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem [...] sed per continuationem actionis, qua dat *Esse*; sicut conservatio luminis in aere est per continuatum influxum solis" (21).

Die absolute Notwendigkeit dieses Gotteseinflusses folgt aus der "indifferentia essentiae respectu existentiae". So wie das Licht nur in der Sonne und nicht in der Luft seinen Grund hat, so die Existenz "non habet radicem" in der Essenz.

"Et ideo, quia non habet radicem in aere statim cessat lumen, cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem" (22).

Thomas spricht oft von der Existenz als "actus essendi essentiae". Der Ausdruck ist in einem echten Sinne richtig, obwohl er für uns irreführend sein kann. Mit ihm kann Thomas nicht meinen, daß die Existenz eine solche "actualitas" in Bezug auf die Essenz darstellt, wie die Form in Bezug auf die Materie innerhalb des Wesensbereiches. Thomas hat stark betont, daß die "compositio ex substantia (bzw. essentia) et esse" eine wesentlich andere ist, als die "ex materia et forma" (23).

Die Existenz ist "actus essentiae" nicht als eine weitere "Form", die als solche "e potentia materiae" käme, sondern nur insofern die Substanz (die nach ihrer vollständigen formal-essentlichen Bestimmung noch unbestimmt in Bezug auf die Existenz bleibt)

(20 bis) Ebenda.

(21) Ebenda a. 2 ad quartum.

(22) Ebenda a. 1 ad respondeo.

(23) Contra Gent. P. II, cap. 54.

“per formam”. [...] fit proprium *susceptivum* ejus quod est esse (24). In dieser “passiven Erwartung” besteht das Verhältnis der Essenz zu der Existenz.

Trotz dieser “Transzendenz” der Existenz ist sie “quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest” (25), so daß die Existenz “den Kern” des Seienden ausmacht. “Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundantur” (26).

Mit dieser Auslegung des “Verhältnisses” Essenz-Existenz hat Thomas die tiefste Vernunftsdeutung des christlichen Schöpfungsdogmas erreicht. Das “esse”, das direkt von Gott kommt, bleibt immer dem Wesen und der endlichen Substanz gegenüber transzendent und zugleich das “quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest”.

§ 4

Kant (der in diesem Punkte als echter Nachfolger der besten scholastischen Tradition gelten kann) hat nach unserer Meinung endgültig bewiesen, daß die Existenz ein ursprüngliches, auf jede Washeitsbestimmung unreduzierbares Moment darstellt. Trotzdem darf man dieses Existenzmoment nicht als etwas in sich Unabhängiges und von dem Washeitsmomente Abgesondertes ansehen. So wie die Washeitssetzung notwendig auf eine Existenz bezogen ist, so hat eine Existenzsetzung Sinn und Bedeutung nur im Hinblick auf eine Washeitsordnung, die in ihr gesetzt wird. So sollen beide Momente in der Urteilssetzung in einer geschlossenen Einheit gehalten werden.

Sowohl die Washeitssetzung, als die Existenzsetzung im Urteil sind nur Teilmomente einer gesamten “veritativen” Setzung, worin das Urteil als solches besteht. Im Urteile werden beide Momente im Zeichen der Wahrheit gesetzt. So wie eine bloße Washeit ohne

(24) Ebenda P. II, cap. 55.

(25) Summa theol. P. I. q. 8. a. 1., ad quartum.

(26) Compendium theologiae, P. I. cap. 68.

Bezug auf eine Existenz weder wahr noch falsch ist, so ist eine bloße Existenz nur ein unqualifiziertes, leeres Dasein, eine bloße Negation und Grenze der Vernunft, ein bloß faktisches Vorhandensein, das mit der Wahrheit nichts mehr zu tun haben kann (27).

Darüber hinaus sieht man gleich ein, daß eine bloße Existenzsetzung etwas Undenkbares ist. Eine bloße Existenz, ohne jede qualitative Bestimmung (ohne jede Washeit) ist nur ein "unverständliches" leeres Wort und eine "Pseudo-Notion". Somit behaupten wir nicht, daß das Existenzmoment in seiner "Ursprünglichkeit" etwas "Vorstellbares" oder "Begreifliches" sei. Wenn es *als solches* außerhalb des Wesensbereiches bleibt, muß es im Grunde "unvorstellbar" und "unbegreifbar" sein. Aber "Unvorstellbarkeit" und "Unbegreifbarkeit" ist nicht dasselbe wie "Undenkbarkeit", was soviel wie "der Vernunft widersprechend" bedeutet (28).

Wenn man fragt, welchem Moment die Priorität zukommt, muß man antworten, daß letzten Endes keines (auch nicht die Existenz!) einen echten Vorrang vor dem anderen Moment besitzt. Insofern beide Momente im Lichte der Wahrheit gesetzt werden, sind beide in einer geschlossenen und unzertrennlichen Einheit gehalten, wo die Frage nach der Priorität (auch im logischen Sinne!) eigentlich keinen Sinn mehr hat. Getrennt ist keines von den beiden weder "Wahrheit", noch ein "Moment der Wahrheit". Nur die Einheit der beiden ist "Wahrheit". Im Lichte der Wahrheit gibt es auch hier kein "Erstes" und kein "Zweites". Beide sind

(27) Die Übertragung dieses "Existenzialismus" auf die Sphäre des Ethischen (der ethischen Handlung), würde eine leere, bloß formale Freiheit ohne jede qualitative Bestimmung fordern. Für eine solche "Freiheit" hätte das "Gut-Sein" keine Bedeutung mehr.

(28) Daraus erhellt die absolute Unmöglichkeit einer "Philosophie" der bloßen Existenz. Als "gedankliches Gefüge" kann eine solche Philosophie nur entstehen, wenn die Existenz irgendwie "essentialisiert" wird. Damit müßte die Existenz, die man gerade in ihrer Ursprünglichkeit zu fassen versucht, zu ihrer tiefsten Entfremdung kommen. Insofern die Philosophie und das Denken auf die Wahrheit gerichtet sind, kann es weder eine Philosophie der Essenz, noch eine der Existenz geben, sondern nur eine Philosophie des (gewußten) "Seins" in seiner geschlossenen Einheit von Essenz und Existenz.

gleichzeitig und eins. Nur die Wahrheit selbst wird sich als das Erste und das Letzte erweisen.

In der Urteilssetzung wird die Existenz in ihrer Washeit "aufgehellt" und die Washeit in die Existenz "verankert". Damit schließt sich "formell und bewußt" (29) der Kreis der Wahrheit. Die Denkinhalte, die das "Begreifen" von ihrer Existenzbezogenheit getrennt hatte, werden auf ihre ursprüngliche Existenz zurückbezogen. So wird die Einheit der Wahrheit, die die "Ideation" in gewissem Sinne gebrochen hatte, wieder hergestellt.

Mit den vorhergehenden Reflexionen haben wir die Urteilssetzung *in sich selbst* als *Urteilswahrheitssetzung* bestimmt. Nun wenden wir uns einem anderen, wesentlichen Moment jeder derartigen Setzung zu: dem notwendigen unendlichen "Excessus" jeder objektiv-bestimmten Wahrheitssetzung.

§ 5

Die objektive Urteilssetzung ist immer eine *bestimmte* Seins- und Wahrheitssetzung. Als solche setzt sie eine Einheit von Essenz und Existenz, von Idealität und Realität in der Geschlossenheit des *Wahrseins* innerhalb eines durch die Gesamtsetzung bestimmten Seinsbereiches.

In dieser Setzung vollzieht sich notwendigerweise eine Überwindung der Bestimmtheit des objektiven Setzungsbereiches und eine ebenso notwendige Setzung des Seins und der Wahrheit überhaupt jenseits jeder objektiven Bestimmtheit.

Diese Überwindung der Objektivität braucht nicht eine "explicite" und als solche bewußt "beabsichtigte" zu sein. Die Scholastiker sprechen in ähnlichen Fällen von einer Setzung "*in actu exercito*". Nach dieser Terminologie können wir uns so ausdrücken: In jeder Urteilssetzung wird *in actu signato* nur eine objektive

(29) Wir sagen "formell" und "bewußt", weil auch das bloße Begreifen irgendwie die Einheit aller Wahrheitsmomente enthält. Damit hängt zusammen, daß jedem "Begriff" ein impliziertes Urteil zugrunde liegt.

Wahrheit gesetzt, aber zugleich wird in actu exercito die Absolutheit des Wahr-Seins mitgesetzt.

§ 6

Als "Seinssetzung" ist das Urteil die existenzielle Setzung eines Washeitsverhältnisses. Man setzt, daß etwas "mit einer bestimmten Washeit existiert". In dieser Setzung wird notwendigerweise das Sein als solches jenseits der Setzung des Subjektes, des Prädikates und des Verhältnisses der beiden gesetzt. Nur in der Perspektive des Seins hat die Setzung des Urteilsverhältnisses und seiner Momente einen Sinn.

a) *Das Subjekt* kann nur als etwas, das mit einer bestimmten Washeit "existiert", gesetzt werden, wobei anzumerken ist, daß das "Existieren" als solches das "existierende" Subjekt und jedes Subjekt überhaupt, das nur als "irgendwie" existierendes gesetzt werden kann, notwendig überschreitet.

b) *Das Prädikat* als solches, insofern es eine Washeit darstellt, kann auch seinerseits nur als ein bestimmter "*Seins-Modus*" verstanden werden. So wird in jeder Washeitssetzung das "überkategoriale" Sein mitgesetzt, insofern jede wesens-kategoriale Bestimmung nur als eine Seinsweise denkbar ist.

Das gilt auch, wenn die kategorialen Bestimmungen nur als "Denkweisen" verstanden werden. Es bleibt immer fest, daß auch sie "im Denken" nur in der Perspektive des Seins gesetzt werden können.

c) *Die Urteilssetzung* als solche findet auch nur im Lichte des Seins statt. Sie setzt nur ein bestimmtes "*Seins-Verhältnis*", und so wie sie sich in der Kopula ausdrückt, enthält sie nur die Setzung des Seins in der Besonderheit und in der Relativität.

Gerade aus der Setzung des Seins in seiner Absolutheit hat die relativ-objektive Setzung ihren Absolutheitscharakter.

Bei allen diesen drei Momenten ist es einsichtig, daß die Seins-Setzung auch die Möglichkeitsbedingung jeder anderen Setzung ist.

Diese "Relativitätsüberwindung" wird noch deutlicher, wenn

man die Urteilssetzung als Wahrheitssetzung betrachtet.

Das objektive Urteil, insofern es den Anspruch auf Wahrheit erhebt, behauptet, daß das, was es setzt, im Sinne seiner Setzung für jede mögliche Vernunft verbindlich ist, weil es in Wahrheit so ist. Was Wahrheit ist, muß unter allen Umständen und für jede Vernunft immer Wahrheit bleiben.

Damit vollzieht sich die Urteilswahrheitssetzung im Lichte der absoluten Wahrheit und ihrer ebenso absoluten Gesetzlichkeit. Nur in diesem Falle kann eine absolute und unbedingte Verbindlichkeit für jede Vernunft entstehen. Was in jeder Urteilswahrheitssetzung letzten Endes gesetzt wird, ist die absolute Gesetzlichkeit der Wahrheit überhaupt. Eine bloß "relative" Wahrheit kann - als Wahrheit - überhaupt nicht gesetzt werden.

Die absolute Gesetzlichkeit der Wahrheit, aus der die absolute Verbindlichkeit jeder objektiven Wahrheit kommt, ist nicht eine etwa an die Wahrheit selbst von außen herankommende Gesetzlichkeit. Sie stellt nur die restlose Identität der Wahrheit mit sich selbst dar: *Die Wahrheit ist, und insofern sie ist, ist sie unbedingt.* Damit wird keine "Tautologie" ausgesprochen, sondern die lebendig-dynamische "Subsistenz" oder "Konsistenz" der Wahrheit in sich selbst. Damit wird auch die absolute und unbedingte Trennung der Wahrheit von allem, was nicht wahr ist, vollzogen.

Diese absolute "Identität" der Wahrheit *nur* mit sich selbst ist das Grundprinzip jedes Denkens und Wissens und als solches in jeder Vernunftsetzung notwendigerweise mitgesetzt.

Diese absolute "Identität der Wahrheit mit sich selbst" schließt auch ein, daß sie in sich selbst ihren Ursprung hat. Nur so bleibt sie auf nichts anderes angewiesen und kann unbedingt verbindlich sein.

Von hier aus fordert die restlose "Selbstursprünglichkeit" der Wahrheit und die aus ihr folgende absolute Verbindlichkeit, daß das Verhältnis Vernunft-absolute Wahrheit anders verstanden werde, als das Verhältnis Vernunft-objektive Wahrheitssetzung. Die Art jenes Verhältnisses wollen wir in dem nächsten Kapitel eingehend erörtern. Hier begnügen wir uns mit der Einsicht, daß

die absolute Wahrheit *als* für die Vernunftstätigkeit absolut verbindliche und als Möglichkeitsbedingung für jede Vernunftssatzung nicht von der Vernunft abhängig sein kann und in Wirklichkeit nicht so gesetzt sein kann, wie die anderen Vernunftssatzungen.

§ 7

Man darf hier auch nicht sagen, daß damit nur eine "formale" Gesetzlichkeit gesetzt werde. Gewiß wird eine solche mitgesetzt, aber sie ist, als die "Gesetzlichkeit der Wahrheit", "eo ipso" keine bloß formale Gesetzlichkeit mehr. Die oberste Gesetzlichkeit der Wahrheit ist, daß sie keine bloße "Gesetzlichkeit" sei, sondern die geschlossene Einheit der Essenz und der Existenz im *Wahr-Sein*. Die Existenz in ihrem prägnantesten Sinne gehört zu ihrer ursprünglichsten Gesetzlichkeit. Eine "bloß" formale Wahrheit wäre ein Widerspruch in sich selbst (30).

Ohne diese unbedingte *Existenz* der Wahrheit ist eine Vernunftssatzung nicht denkbar. In einem ähnlichen Zusammenhang sagt Fichte: "Bei einer solchen Lage der Sache [bei einem Zeitalter, wo das Leben der Vernunft nur "historisch" und "symbolisch" geworden ist] bleibt nichts übrig, als nur kurz und gut und mit einem Male für immer zu erklären, daß hier in allem Ernste vorausgesetzt wird: Es gebe die Wahrheit, die allein wahr sei, und alles Andere außer ihr unbedingt falsch" (31).

So enthält jede Wahrheitssatzung im Urteile eine notwendige "Setzung" der absoluten Wahrheit in ihrem unbedingten "*Wahr-*

(30) Gerade Thomas sagt: "Veritas magis fundatur in esse quam in essentia". Summa Theol. P. 2, 2, q. 109, a. 1. "Ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate" In L. Sent., lib. 7, dist. 19, q. 5. art 7 ad 7.

(31) J. G. FICHTE, Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804, X, 90. "Diese kategorische Entschiedenheit über Wahrheit und Irrtum, fern von jener skeptischen Lahmheit, welche in unseren Tagen sich wohl gar Weisheit nennen läßt, die an der absoluten Evidenz zweifelt [...] ist Bedingung unserer, und aller Wissenschaft, und wird vorausgesetzt" (ebenda, X. 145).

Sein". In jeder objektiven Wahrheitssetzung überwindet die Vernunft sich selbst und ihre eigene Setzung. Es gibt in jeder objektiven Vernunftssetzung einen "Excessus mentis", wodurch das in *Wirklichkeit* Gesetzte das formal Vorgestellte und das direkt Gemeinte notwendig überwunden wird.

Die Fragen, die hier notwendig auftauchen, sind diese:

a) Wie ist diese "Setzung" der absoluten Wahrheit zu verstehen?

b) Welche sind ihre Möglichkeitsbedingungen?

Mit diesen zwei Fragen versuchen wir im Grunde, so weit es die transzendente Reflexion ermöglicht, das Verhältnis Vernunft-Wahrheit zu bestimmen.

III. KAPITEL

DAS URTEIL UND DIE ABSOLUTE WAHRHEIT

“Intravi in intima mea, duce te [...], intravi, et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem; non hanc vulgarem et conspicuam omni carni: nec quasi ex eodem genere grandior erat [...]. Non hoc illa erat: sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam sicut oleum super aquam, nec sicut coelum super terram: sed superior, quia ipsa me fecit, et ego inferior, quia factus sum ab ea”.

(AUGUSTINUS, Conf. Lib. VII, cap. X).

Im vorigen Kapitel wurde gezeigt, daß jede objektive Wahrheitssetzung notwendigerweise eine (Voraus-)“Setzung” der absoluten Wahrheit in ihrem unbedingten “Wahr-Sein” enthält. In diesem Zusammenhang wurde auch am Ende des Kapitels die Frage nach dem Verhältnis zwischen dieser absoluten Wahrheit und der Vernunft gestellt.

Von unserem methodischen Standpunkte aus —d. i. aus der Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen der objektiven Wahrheitssetzung— möchten wir nun dieses Verhältnis *radikal* (wenn auch nicht nach all seinen Momenten) bestimmen.

Damit versuchen wir die *oberste* Bestimmung der in der objektiven Wahrheitssetzung enthaltenen “absoluten Wahrheit” zu erreichen und zugleich den *letzten Grund* der objektiven Wahrheit aufzuzeigen.

§ 1

Man könnte das Verhältnis: Vernunft - absolute Wahrheit in folgender Weise auffassen:

Die wissende Vernunft ist auf die Objektivität notwendig angewiesen. Die Objektivität ist die einzig mögliche “Seinssphäre”

jeder spekulativen Vernunftsetzung, so daß jede Vernunftsetzung nur im Hinblick auf eine mögliche Objektivität eine "positive" Bedeutung haben kann. Dennoch findet diese objektive Setzung nur statt, wenn die Vernunft jenseits aller Objektivität die Idee —die bloße Idee!— einer Wahrheit setzt, wo die Idealität und die Realität in die restlose Einheit eines absoluten Wahr-Seins zusammenfallen. Diese Idee wäre also der *notwendige* "Horizont" jeder objektiven Wahrheitssetzung. Das letztere muß jeder, der das Wesen der Wahrheitssetzung erfaßt, zugeben. Aber es ist die Frage, ob diese Charakterisierung ausreicht.

Wenn das Verhältnis: Vernunft - absolute Wahrheit so konzipiert wird, daß diese Idee *nur* Setzung der Vernunft ist, dann hat die "absolute Wahrheit" keine eigene "Subsistenz" mehr. Sie würde nur *im Dienste* der Objektivität stehen und nur eine "*Projektion*" der Vernunft sein.

In diesem Fall wäre das "Letzte" innerhalb des spekulativen Wissens nicht die "Wahrheit", sondern die Vernunft, die die objektive Wahrheitssetzung und die Setzung der absoluten Wahrheit bewirkt. Das "Letzte" wäre nur eine "restlose Selbstsetzung" der Vernunft. Das "Vernunft-Sein" wäre das absolute "Wahr-Sein".

§ 2

Um in dieser Frage genügende Klarheit zu gewinnen, müssen wir die "Art", wie die absolute Wahrheit in der objektiven Wahrheitssetzung "mitgesetzt" wird, präziser als vorher bestimmen.

Wenn man über diese "Setzung" der absoluten Wahrheit reflektiert, leuchtet sogleich ein, daß diese "Setzung" nicht darin besteht, daß die Vernunft die absolute Wahrheit "setzt", sondern daß das Erste ist, daß die absolute Wahrheit in der objektiven Setzung *sich selbst setzt*. Das "Wahr-Sein" hat seinen Grund in sich selbst und gerade weil es in sich selbst gründet, kann es als unbedingt und absolut Verbindendes auftreten.

Fichte hat dieses Moment der Wahrheit mit einem prägnanten Satz ausgedrückt: "Der Grund der Wahrheit, als Wahrheit, liegt

doch wohl nicht in dem Bewußtsein bzw. in der Vernunft, sondern durchaus in der Wahrheit selbst" (1).

Von hier aus erscheint auch die absolute Wahrheit in einem zweiten Momente nicht nur als etwas, das sich selbst setzt, sondern auch als etwas, das die Vernunft (irgendwie) "setzt". Nicht die Vernunft bestimmt die Wahrheit, sondern die Wahrheit bestimmt die Vernunft in allen ihren Handlungen. Die Vernunft kann nicht machen, daß die Wahrheit nicht sei oder anders sei, als sie ist. Die Wahrheit ist, und sie ist *unbedingt*, und gerade, weil sie sich unbedingt (d. i. von der Vernunft unabhängig) setzt, ist die Vernunft möglich.

Jede objektive Wahrheitssetzung der Vernunft ist nur die Setzung eines Verhältnisses im Lichte der Wahrheit und ihrer absoluten Gesetzlichkeit. Was in jedem objektiven Urteile sich vollzieht, ist die "Synthese" eines Vernunftsverhältnisses mit der absoluten Wahrheit. Die eigentliche Leistung der Vernunft ist nicht die "Setzung" der Wahrheit, sondern die Setzung der Bedingungen der "Synthese" eines Bewußtseinsinhaltes mit der Wahrheit.

Daß die Setzung der Wahrheit keine "Setzung" der Vernunft sein kann, wird ersichtlich, wenn man folgende Reflexion anstellt. Die Urteilssetzung ist nur als Behauptung zu konzipieren. Insofern diese Setzung (wie jedes ernste Denken!) eine solche Behauptung ist, enthält sie ein willentliches Moment, das als Streben nach der Wahrheit auszulegen ist. Dieses Streben ist zugleich ein Anspruch auf die Wahrheit des Behaupteten. Sowohl ein Streben als auch ein Anspruch enthalten nun *in sich* nicht ihre "Erfüllung". Umgekehrt gehört zum Wesen eines Strebens und eines Anspruchs, daß sie auf etwas anderes, aus dem sie ihre Erfüllung erhalten können, bezogen sind. So bleibt das Denken, als Wille zur Wahrheit und als Anspruch auf die Wahrheit, in einer (aktiven) Erwartung der Wahrheit. Das Denken und die Vernunft sind nicht Urheber, sondern Empfänger der Wahrheit; nur so ist das Denken

(1) Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804, X, 195.

als Wille zur Wahrheit und als Streben nach der Wahrheit (Anspruch auf die Wahrheit) denkbar.

Die absolute Wahrheit ist das unbedingte Maß jeder Setzung der Vernunft, die nur *nach* der Wahrheit und ihrer unbedingten Gesetzmäßigkeit etwas setzen kann.

Man kann dieses Verhältnis so formulieren: Die Vernunft setzt die objektive Wahrheit, insofern sie zuvor von der absoluten Wahrheit gesetzt wird.

Aber diese "Setzung" der Vernunft durch die Wahrheit soll in ihrer Eigenart nicht mißverstanden werden. Es kann hier nicht die Rede sein von einer "faktischen" Setzung (so wie z. B. die Vernunft einen Gegenstand setzt), die der wesentlichen Spontaneität der Vernunft in ihren Handlungen völlig widersprechen würde. Die Wahrheit bestimmt die Vernunft, aber die Wahrheit in der Vernunft kann nicht eine bloße Rezeptivität sein. Irgendwie muß die Wahrheit zugleich aus der Spontaneität der Vernunft entspringen.

Dieses komplizierte Verhältnis dürfen wir hier in einem ersten Momente so bestimmen: Die Wahrheit in ihrer Absolutheit wird durch die Vernunft aktiv und spontan "bejaht". Nicht durch eine passive Rezeptivität, sondern in einem spontan-lebendigen "Bejahen" lebt die Wahrheit in der Vernunft, oder besser die Vernunft in der Wahrheit.

Von hier aus ist jede objektive Setzung eine "affirmatio veritatis". Das lateinische Wort "affirmatio" enthält diese beiden Momente jeder Wahrheitssetzung:

a) Bejahung oder aktive Annahme der absoluten Wahrheit, die sich selbst setzt (affirmatio absolutae veritatis).

b) Begründung (aktiv und passiv) jeder (besonderen) Wahrheit in dem absoluten Wahr-Sein (ad-firmatio "objectivae" veritatis in veritatem absolutam).

Unsere Hauptaufgabe besteht nur darin, diese beiden Momente jeder objektiven Wahrheitssetzung aufzuzeigen.

§ 3

Das absolute Sein des Wahr-Seins ist kein bloßes "Da-Sein",

wie etwa eine letzte Faktizität. Ein solches "Da-Sein" hätte mit der Wahrheit, die eine restlose Helligkeit und Genesis ist, nichts zu tun. Dieses Sein wäre nur eine letzte, unüberwindbare Grenze der Vernunft, keinesfalls das "Licht" der Vernunft.

Die absolute Wahrheit in ihrem Sein, gerade als *absolute Wahrheit*, ist nicht bloß *da*, sondern setzt sich in ihrer Ursprünglichkeit als vollständigen Grund ihrer selbst. Wegen dieser Selbstsetzung ist sie *absolut* (d. i. nicht auf etwas anderes bezogen), und *restlos hell*, insofern sie ihre eigene Selbstsetzung, als vollständige Begründung ihrer selbst und ihre letzte Rechtfertigung (*confirmatio*) ist.

Aus dieser absoluten Selbstsetzung hat die absolute Wahrheit nicht nur ihre eigene restlose Selbsthelligkeit, sondern wird sie auch zum "*letzten erleuchtenden*" Vernunftsprinzip.

Im Verlauf unserer Reflexion haben wir oft das Gleichnis des Lichtes und der Erleuchtung gebraucht, um das Verhältnis: Wahrheit-Vernunft irgendwie anschaulich zu machen. Damit knüpfen wir an eine alte philosophische Wahrheitsspekulation an (2) die in diesem Gleichnis die anschauliche Darstellung des erörterten Verhältnisses sieht.

(2) Das Gleichnis tritt zum ersten Male und sogar in großartiger Weise bei Plato auf. Neben der bekannten Stelle des Höhlengleichnisses ("Vom Staat" Buch VII, 514 a) finden wir im VI Buch folgende Stelle, die vielleicht den Gipfel der antiken Philosophie darstellt. "Wenngleich sich in Augen ein Sehvermögen befindet, und [...] wenngleich andererseits auch eine Farbe vorliegt: so weißt du, daß, falls nicht ein eigens dafür geschaffenes drittes Etwas [das Licht aus der Sonne] vorhanden ist, der Gesichtssinn nichts sieht und die Farben unsichtbar sind [...]" Unter dieser Sonne also, [...] denke ich die Kopie des Guten, die von dem eigentlichen wesenhaften Gut als ein ihm entsprechendes Ebenbild hervorgebracht worden ist: was das eigentliche Gute in der durch Vernunft erkennbaren Welt in Bezug auf die Vernunft und auf die durch Vernunft erkennbaren Gegenstände ist, das ist diese seine Kopie in der sinnlich sichtbaren Welt in Bezug auf Gesicht und sichtbare Gegenstände" [...]. "Was den erkannt werdenden Objekten Wahrheit verleiht und dem erkennenden Subjekte das Vermögen des Erkennens gibt, das begreife [ich] also als die Wesenheit des eigentlichen Guten und denke davon: Das eigentliche Gute ist zwar die Ursache von reiner Vernunftserkenntnis und Wahrheit, sofern sie erkannt wird". ("Vom Staat" VI Buch, 507 c— 508 d. Nach der Übersetzung von W. Wiegand).

Diese ganze Spekulation dreht sich um den Ursprung der Idee der Wahrheit und ihre wesentlichen Eigenschaften. Hier betrachten wir nur den ersten Punkt:

Die Idee der Wahrheit kann nicht durch "äußere" Erfahrung oder durch Reflexion der Vernunft über sich selbst und ihre Handlungen *erworben sein*. Was "erfahren" oder "gesehen" wird — sei es "innerhalb" oder "außerhalb" der Vernunft selbst — ist immer als solches eine "Faktizität", eine "Gegebenheit" (zum mindesten in einer Richtung) und als solche nicht *die* Wahrheit. Die Wahrheit ist nicht eine faktische Gegebenheit, sondern eine ursprüngliche Setzung, die als solche (als Setzung) nicht "erworben" werden kann, ohne damit den Ursprünglichkeitscharakter einzubüßen.

Außerdem ist es absolut nicht zu denken, wie die Idee der Wahrheit durch irgendeine Erfahrung zu gewinnen sei, weil nur im Lichte der Wahrheit etwas als *wahr* erscheinen kann.

Diese Idee ist auch nicht durch irgendeine Vernunftstätigkeit zu gewinnen, weil sie selbst die Bedingung jeder Vernunftstätigkeit ist und jedem Vernunftstreben zugrunde liegen muß. Diese Idee — wenigstens als Idee! — ist das absolute Apriori jeder Vernunftshandlung.

Daraus erhellt, daß auch nicht von einer "Projektion" der Idee der Wahrheit die Rede sein kann. Diese würde dem "Maß- und Ursprünglichkeitscharakter" der Wahrheit völlig widersprechen. Außerdem ist es völlig undenkbar, wie die Vernunft die Wahrheit "projizieren" könnte, ohne sie zuvor wenigstens als Idee zu besitzen. Und was mehr ist als das, in welchem es als bloßes Moment vorkommen soll, kann nicht Moment desselben, vielmehr kann höchstens dieses Moment von jenem höheren sein. Nur aus einer verborgenen aber wirklichen "Wahrheitspräsenz" in der Vernunft ist eine "Wahrheitsprojektion" denkbar.

Als einzige Möglichkeit bleibt hier die Annahme einer *besonderen* "Gegebenheit a priori" der Wahrheit als solcher in ihrer Wahrheitsqualität. Es kommt alles darauf an, die "besondere Art" dieses "Gegebenheitsverhältnisses" so zu verstehen, daß die "Wahrheitsqualität" unberührt bleibt.

Dieses Verhältnis schließt notwendigerweise ein "Transzen-

denzmoment" ein, wodurch die Wahrheit als unbedingt maßgebend für die Vernunft auftritt. Aber diese "Transzendenz" und das ihr entsprechende "Gegebenheitsmoment" darf nicht als eine "bloße" Transzendenz, bzw. Gegebenheit verstanden werden. Dann würde die erfaßte Wahrheit etwas "Erworbenes" sein und als eine bloße Faktizität vor einer passiv-rezeptiven Vernunft stehen. Damit würde das Ursprünglichkeitsmoment der Wahrheit und der Wahrheitssetzung verloren gehen.

Die einzig mögliche Art, beide Momente aufrecht zu erhalten, ist folgende: Nur im "Wahr-setzen" wird für die Vernunft die Wahrheit offenbar. Die Verbindlichkeit der Wahrheit, die in sich einen "imperativen", sollseienden Charakter hat (die Wahrheit soll sein!) kann nicht aus einer faktischen Gegebenheit entstehen. Die bloße Gegebenheit und die bloß anschauende Rezeptivität bleiben sozusagen auf der Ebene des bloß "Indikativen", aus der kein "Imperativ" kommen kann. Der Verbindlichkeitscharakter der Wahrheit ist nur zu erklären, wenn die Wahrheit sich in einem geistigen Handeln, das ein ursprüngliches, aus der Tiefe der Vernunft selbst willentlich hervortretendes Moment hat, offenbart. (Anspruch-Rechtfertigung).

So offenbart sich die Wahrheit als *transzendent* (sie setzt sich selbst und sogar als unbedingtes Maß und als Möglichkeitsbedingung jeder Wahrheitssetzenden Vernunftshandlung) und zugleich als der Vernunft *immanent*; wobei zu bemerken ist, daß sowohl die Immanenz, als auch die Transzendenz ganz radikal gedacht werden sollen. Nur wenn die Transzendenz ganz radikal genommen wird, kann man von einer *absoluten* Verbindlichkeit der Wahrheit sprechen, und nur innerhalb einer radikalen Immanenz kann diese Verbindlichkeit über eine De-facto-Nötigung hinaus ihren echten "Verbindlichkeitscharakter" haben.

Es geht nun darum, diese "Transzendenz-Immanenzgeschlossenheit" der Wahrheit innerhalb der Wahrheitssetzung denkbar zu machen. Das erfordert, daß die Wahrheit nicht einer schon zuvor "existierenden" und schon "konstituierten" Vernunft "gegeben" werde, sondern daß die Vernunft selbst *aus* dieser Wahrheit stamme und so in sich selbst die Wahrheitsbezogenheit, als ihren

ursprünglichsten Charakter (nota veritatis!) und als Prinzip aller ihrer Handlungen trage. Die Wahrheit wird nicht einer schon "fertigen" Vernunft "eingeprägt", sondern erst durch "Wahrheitsprägung" wird die Vernunft konstituiert. Anders ausgedrückt: Die "Gegebenheit" der Wahrheit ist identisch mit der Gegebenheit der Vernunft. Insofern dieses "Sichgeben" der Wahrheit das "ursprüngliche Prinzip" der Vernunft und ihres Lebens darstellt, kann man hier von einer "Schöpfung" der Vernunft aus der Wahrheit sprechen als einziger Erklärungsweise der notwendigen Einheit von Immanenz und Transzendenz, welche bei der Wahrheitssetzung vorkommt (3).

So ist die absolute Transzendenz der absoluten Wahrheit kein "Außen" oder "Jenseits" der Vernunft, sondern letzten Endes ein "In-seits" d. i. das ursprünglichste "Innen" der Vernunft, das Augustinus als ein "Intimius intimo meo" bezeichnen würde.

Daraus erklärt sich auch die unbedingte "Verbindlichkeit" der Wahrheit, jenseits jeder De-facto-Nötigung.

Dieses Verhältnis ist letzten Endes das, was das Gleichnis der Erleuchtung (iluminatio) der Vernunft durch die absolute Wahrheit ausdrücken soll. Das Gleichnis als solches bleibt vielleicht in der naiven Auffassung des Wissens als Schauens (visio), daß ein "Objekt", ein "Sehvermögen" und einen "Lichtstrahl" voraussetzt, befangen. Trotzdem weist es in seiner tiefsten Bedeutung darüber hinaus auf den Ursprung der Vernunft und ihres Lebens aus der absoluten Wahrheit, die das Sein der Vernunft in ihrer existenziell-ideellen Wirklichkeit "geprägt" hat.

Von hier aus wird noch einmal einsichtig, was oben gezeigt wurde: die absolute Wahrheit kann nicht eine bloße formale Gesetzlichkeit sein. Sie ist zugleich eine Existenz im prägnantesten Sinne des Wortes. Eine formale Gesetzlichkeit kann nicht der *Ursprung eines real-wirklichen Lebens*, wie das Leben der Vernunft es ist, sein. Keine bloße Formalität kann das Prinzip einer

(3) Damit wird nicht eine "Schöpfung" im vollen Sinne des christlichen Dogmas gemeint, sondern nur ein "ideal-existenzieller" Ursprung aus der absoluten Wahrheit.

“realen Erleuchtung” sein und ein reales Leben erzeugen.

Infolgedessen kann die absolute Wahrheit nur als absolutes “Wahr-Sein” verstanden werden. Nur als die restlose Selbsthelligkeit einer absoluten Existenz und als absolute Existenz einer restlosen Selbsthelligkeit kann sie gedacht werden. Nur so kann sie den Ursprung einer unbedingt verbindlichen und zugleich lebendig-realen Vernunftswahrheitssetzung enthalten.

§ 4

Dieses existenzielle Moment der absoluten Wahrheit, die als Ursprung (und Sinn) des Vernunftlebens auftritt, ist eines der wesentlichen Anliegen der Descartes’schen Reflexion über die Vernunft und die Wahrheit in der Vernunft, die stets auf die Existenz der absoluten Wahrheit bzw. auf Gott als “vrai Dieu, principe de toute vérité” (4) bezogen ist.

In diesem kurzen Excursus möchten wir den Gedankengang der Descartes’schen Spekulation über die Wahrheit aufzeigen (nicht gerade vollständig darstellen!). Dadurch werden wir zugleich neue Anregungen für unsere eigene Reflexion gewinnen.

I. Der Ansatzpunkt der Reflexion ist nach Descartes die Cogitatio in ihrer ideal-existenziellen Geschlossenheit, als Sein eines Denkens und Denken eines Seins .

In der Cogitatio wird zuerst eine Existenz erreicht. “Ego sum, ego existo” (5). Hier tritt ein Erstes “necessario [...] verum” (6) auf.

Diese (erste) “Existenzvergewisserung” ist nicht etwas, durch einen “Discursus” Gewonnenes oder aus dem “Denken” (cogito) Erschlossenes, wenn sie auch in einem “discursiven” Reduktionsgang in die Reflexion gebracht wird, sondern beruht auf einer ersten Unmittelbarkeit.

(4) Sixièmes Réponses, A-T. IX, 230.

(5) Meditationes de prima philosophia, A-T., VII, 25.

(6) Ebenda.

“Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme; et lorsque quelqu'un dit: Je pense, donc je suis, ou j'existe, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi, il la voit par une simple inspection de l'esprit” (7).

II. Diese Existenz ist aber keine unqualifizierte Faktizität, sondern die Existenz einer “Cogitatio”. “Sum autem res vera, et vere existens, sed qualis res? dixi, cogitans” (8).

Diese Cogitatio umfaßt das ganze geistige Leben. “Sed quid igitur sum?; res cogitans: quod est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, vovens, nolens, imaginans quoque et sentiens” (9).

Auch das Wort “Idée” hat diese umfassende Bedeutung: “mais j'ay souven averti [...] que je prens le nom d'idée pour tout ce qui est conceu immédiatement par l'esprit: en sorte que, lorsque je veux et que je crains, [...] ce vouloir et cette crainte sont mis par moy au nombre des idées” (10).

III. Diese umfassende Cogitatio schließt in sich ein Moment der Endlichkeit und ein Moment der Unendlichkeit. Das Endlichkeitsmoment ist die jede Cogitatio immer begleitende und durchdringende Ungewißheit (Zweifel). “Sed quid igitur sum?; res cogitans: quid este hoc? nempe dubitans” (11). Das Unendlichkeitsmoment ist in der unabwendbaren (Hin-)Richtung der Cogitatio auf die Wahrheit (die ihre Voraus-Setzung ist) in ihrem vollen Sinne gegeben.

Die beiden Momente schließen einander in der Cogitatio ein. Der Zustand des Zweifels ist nur aus einer verborgenen Präsenz

(7) Secondes Réponses, A-T., IX, 110. (Wir übernehmen die Schreibungsart der A-T Ausgabe).

(8) Meditationes..., A-T., VII, 27.

(9) Meditationes..., A-T., VII, 28.

An anderen Stellen werden noch Lieben und Hassen genannt.

(10) Troisième Objections, A-T., IX, 141.

(11) Meditationes..., A-T., VII, 28.

der *absoluten* Wahrheit in der Vernunft möglich. Jeder Zweifel ist der Versuch der Aufhebung einer unbegründeten Annahme, der nur aus der absoluten Wahrheit, als aus der absolut letzten Norm der Cogitatio, zu denken ist. Die absolute Wahrheit ist ihrerseits etwas ursprünglich Voraus-gesetztes, dennoch tritt sie innerhalb der bloßen Cogitatio vor dem Hintergrund der Negativität des Zweifels und der Ungewißheit auf.

Daß beide Momente in der Cogitatio eine untrennbare Geschlossenheit bilden, schließt nicht aus, daß beide in ihrer letzten Radikalität genommen werden sollen. Im Gegenteil: nur wenn der Zweifel radikal ist, kann die Wahrheit in ihrer letzten Absolutheit auftreten (12) und nur im Horizont der absoluten Wahrheit wird ein radikaler Zweifel möglich (13).

IV. Die "Präsenz" der absoluten Wahrheit in der Cogitatio findet sich in der "Idée" Gottes (Gott als "principe de toute vérité").

Das Wort "Idée" bedeutet in diesem Zusammenhang so viel wie "helle Einsicht" "Par le nom d'idée, i'entens cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous auuons connoissance de ces mesmes pensées" (14).

Das Wort "Pensée" bedeutet "tout ve qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connoissans" (15).

Daraus folgt:

a) Die Reflexion über die "Idee Gottes" in der Cogitatio fällt mit der Reflexion über die "einsichtige" Präsenz der absoluten Wahrheit in der Cogitatio zusammen.

(12) In der ersten Meditation hat Descartes mit besonderem Nachdruck diesen "Katharsischarakter" des Zweifels betont.

(13) Hier erblickt man eine andere Art der transzendentalen Fragestellung, die statt nach den Möglichkeitsbedingungen des Wissens, nach denen des Zweifels fragen würde. Die Hauptfrage wäre: unter welchen Bedingungen ist ein (radikaler) Zweifel möglich? Und welche Setzung behebt allein *jeden* Zweifel?

(14) Secondes Réponses, A-T., IX, 124.

(15) Ebenda.

b) Insofern diese Präsenz der absoluten Wahrheit in der Cogitatio das ursprünglichste und das oberste Moment dieser Cogitatio darstellt, ist im Grunde die Reflexion über die Idee Gottes eine Reflexion zugleich über das Ganze der Cogitatio selbst. Es kommt auf dasselbe heraus zu fragen, wie die "Idee Gottes" in der Cogitatio möglich ist und wie die Cogitatio selbst möglich ist.

V. Die absolut existierende Wahrheit oder der existierende Gott als "*principe de toute vérité*" wird nicht durch einen "*Discursus*" gewonnen. Die unmittelbare Selbsterfassung der Cogitatio in ihrer inneren Qualität ist *zugleich* eine unmittelbare Erfassung der absolut existierenden Wahrheit.

Diese unmittelbare Erfassung vollzieht sich in zwei Momenten:

a) in der Selbsterfassung der Cogitatio in ihrer "Kontingenz"

b) in der Selbsterfassung der Cogitatio in ihrer Wahrheits- bzw. Unendlichkeitsgerichtheit (16).

"Dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam, et ab alio dependentem, remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendo, majora ista non indefinite et potentia tantum, sed ipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse" (17).

"Cumque attendo me dubitare, sive esse rem incompletam et dependentem, adeo clara et distincta idea entis independentis et completi, hoc est Dei, mihi occurrit; et ex hoc uno, quod talis idea in me sit, sive quod ego ideam illam habens existans, adeo manifesto concludo Deum etiam existere" (18).

Descartes ist sich voll bewußt, daß diese "unmittelbare" Erfassung Gottes den Kernpunkt seines ganzen Gedankenganges ausmacht. Nur eine solche Erfassung kann eine fundamentale "*petitio principii*", die seine ganze Reflexion in einen "*circulus vitiosus*" verwandeln würde, vermeiden.

(16) Für Descartes sind das "Unendliche" (*infinitem*) und die "absolute Wahrheit" immer eins und dasselbe als verschiedene Benennungen einer und derselben Realität (Gott).

(17) *Meditationes...*, A. T., VII, 51.

(18) *Meditationes...*, A. T., VII, 53.

“Mais par quelle induction a-t’il (19) pû tirer de mes écrits, que l’idée de Dieu se doit exprimer par cette proposition Dieu existe, pour conclure, comme il a fait, que la principale raison dont ie me sers pour prouer son existence, n’est rien autre chose qu’une petition de principe? Il faut qu’il ait veu bien clair, pour y voir ce que ie n’ay iamais eu intention d’y mettre, et ce qui ne m’estoit iamais venu en pensée, deuant que i’eusse veu sa lettre. P’ai tiré la preuue de l’existence de Dieu de l’idée que ie trouue en moy d’un Estre souuerainement parfait, qui est la notion ordinaire que l’on en a. Et il est vray que la simple consideration d’un tel Estre nous conduit si aisément à la connoissance de son existence, que c’est presque la mesme chose de conceuoir Dieu, et de conceuoir qu’il existe” (20).

Hier haben wir eine jener Erkenntnisse “qui sont ainsi conuës sans preuues par quelques-uns, que d’autres n’entendent que par un long discours et raisonnement” (21).

In diesem Zusammenhang, bemerkt Descartes etwas sehr Wesentliches: Man darf nicht meinen, daß das Unendliche nur durch eine Verneinung des Endlichen zu erfassen ist. Im Gegenteil muß man sagen, daß die “Erfassung” des Unendlichen die ermöglichende Bedingung der Erfassung des Endlichen enthält.

“Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam sed tantum per negationem finiti [...] nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita, quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius: qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est aliquid mihi deesse et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem?” (22).

VI. Diese erste unmittelbare Erfassung der absoluten Wahrheit bzw. Gottes kann auch sekundär reflexiv gewonnen werden.

(19) Descartes antwortet hier auf den Brief eines Unbekannten an Mersenne. Siehe Correspondance, A-T., III, 391.

(20) Correspondance, A-T., III, 395-396.

(21) Secondes Réponses, A-T., IX, 127. Dieser Discursus hat also keine konstituierende Bedeutung, sondern deckt nur die ursprüngliche Ermöglichungsbedingung auf.

(22) Meditationes..., A-T., VII, 45-46.

Der Sinn dieser "nachträglichen" Reflexion kann nicht sein, jene unmittelbare Erfassung zu begründen oder zu rechtfertigen (sie ist vielmehr der Grund jedes reflexiven Denkens!). Die Reflexion und das Denken haben nur die Bedeutung einer Hilfsbrücke für jene, die diese unmittelbare Erfassung noch nicht erreicht haben und erst zu ihrer Entdeckung geführt werden sollen.

Dieses sekundäre Reflexionsmoment beginnt mit der Frage: "quelle cause [ermöglichende Bedingung!] cette idée [die Idee Gottes] requiert?" (23).

Das leitende Prinzip der Reflexion ist dieses: "toute la réalité, ou toute la perfection, qui n'est qu'objectivement dans les idées, doit être formellement ou éminemment dans leurs causes" (24). Als Varianten dieses Grundprinzips finden wir folgende Formulierungen: "manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectu, nam quaeso undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa" (25). "Nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est, quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus" (26).

Dieses Prinzip gilt nicht nur "de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis; sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objective" (27). Man muß einen zureichenden Grund (ratio) angeben, nicht nur für die "subjektive Realität" der Ideen (Ideen als Handlungen der Vernunft), sondern auch für ihre "objektive Realität" oder ihren "Inhalt" (28). "Quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto debet ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis, quantum ipsa continet

(23) Premières Réponses, A.-T., IX, 81.

(24) Secondes Réponses, A.-T., IX, 107.

(25) Meditationes..., A.-T., VII, 40.

(26) Meditationes..., A.-T., VII, 40-41.

(27) Meditationes..., A.-T., VII, 41.

(28) "Par la réalité objective d'une idée, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée". Secondes Réponses, A.-T., IX, 124.

objectivae; si enim ponamus aliquid in idea reperiri quod non fuerit in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo; atqui quantumvis imperfectus sit iste essendi modus quo res est objective in intellectu per ideam non tamen profecto nihil est, nec proinde a nihilo esse potest" (29).

Descartes hat das Grundprinzip seiner Reflexion verschieden ausgedrückt, dennoch weist er immer auf eine letzte "intellektuelle Evidenz" hin, die den Kern seiner Argumentation ausmacht: "nec potest aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus" (30).

Diese letzte Evidenz ist eine "première notion" (31), die *nur theoretisch* nicht mehr zu begründen ist. So wie die ursprüngliche Setzung der Cogitatio auf einer unmittelbaren Erfassung Gottes beruht und darin ihre Voraus-Setzung hat, so ist die Voraus-Setzung der sekundären Reflexion ein theoretisches ("unmittelbar") evidentes Prinzip (das des Grundes), das für die durchgeführte Reflexion selbst nicht mehr deduzierbar ist und nur aus der absoluten Wahrheit selbst eine Rechtfertigung erhält.

VII. Der reflexive Aufstieg zu Gott vollzieht sich im Vollzug der Frage nach der letzten ermöglichenden Bedingung (cause) der (existierenden) Idee Gottes in der Cogitatio, oder besser noch, der existierenden Cogitatio, als Cogitatio Gottes, d. h. insofern sie auf die letzte Wahrheit bezogen ist.

Der zureichende Grund dieser Cogitatio Gottes kann nicht in der Cogitatio selbst liegen, weil die Cogitatio selbst als "dubitans [...], pauca intelligens, multa ignorans..." auftritt (32). Die Cogitatio erfährt sich als "incompleta, dependens, ad majora aspirans". Das alles beweist, daß die Idee Gottes —Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelli-

(29) Meditationes..., A-T., VII, 41.

(30) Meditationes..., A-T., VII, 40-41.

(31) Meditationes..., A-T., VII, 106-107.

(32) Meditationes..., A-T., VII, 34.

gentem, summe potentem... (33)— aus ihr nicht stammen kann.

Nur die absolute Existenz Gottes enthält den zureichenden Grund der Cogitatio Gottes, so daß aus dieser existierenden Cogitatio auf die Existenz Gottes notwendig zu "schließen" ist.

"Omnino est concludendum, ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere" (34).

VIII. Das Verhältnis der Cogitatio zu Gott, als absoluter Wahrheit, darf man nicht als ein nachträgliches, an eine schon konstituierte Cogitatio herantretendes Moment verstehen. Nicht nur die Selbsterfassung der Cogitatio, sondern jedes Moment der Cogitatio ist nur aus der Präsenz der absoluten Wahrheit in der Vernunft denkbar. Hier liegt der tiefste Sinn des "Innatismus" der Wahrheit bei Descartes. Nur als aus der Wahrheit stammende und als das Kennzeichen der Wahrheit in sich tragende ist die Cogitatio möglich.

"Nam quod intelligam [...] quid sit veritas [...] haec non aliunde habere videor quam ab ipsa mea natura" (35).

"Il examine ce que c'est que la Vérité: et pour moy ie n'en ay iamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentement claire qu'il est impossible de l'ignorer: en effect, on a bien des moyens pour examiner une balance auant que de s'en servir, mais on n'en auroit point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connoissoit de nature" (36).

Daraus folgt, daß die Cogitatio in ihrem "Sein" (nature) durch die absolute Wahrheit ermöglicht ist. Die Cogitatio muß in der absoluten Wahrheit ihren existenziell-essenziellen Ursprung haben.

"Tay prouué bien expressément que Dieu estoit Createur de toutes choses [...] car i'ay démontré son Existence par l'idée que nous auons

(33) Meditationes..., A-T., VII, 45.

(34) Meditationes..., A-T., VII, 51.

(35) Meditationes..., A-T., VII, 38.

(36) Correspondance, A-T., II, 596-7.

de luy; et mesme parce qu'ayant en nous cette idée, nous deuons auoir esté crée par luy" (37).

Das wird noch deutlicher und radikaler einsichtig, wenn man die Cogitatio nicht als etwas Statisches, sondern in ihrer Genesis betrachtet.

Die Cogitatio enthält in sich selbst (obgleich nicht nur in sich selbst!) ihre eigene Genesis. Sie "erzeugt" sich selbst. Dieses "Sich-selbst-erzeugen" der Cogitatio vollzieht sich im Lichte der absoluten Wahrheit, d. h. im Horizont des Unendlichen. In der Eigenschaft der Cogitatio, jede "Perfection" ins Unendliche erhöhen zu können, enthüllt sich der auf das Unendliche gerichtete Dynamismus der Cogitatio und ihr Ursprung aus Gott.

"Et unde esse potest facultas omnes perfectiones creatas ampliandi, hoc est aliquid ipsis majus sive amplius concipiendi, nisi ex eo quod idea rei majoris, nempe Dei, sit in nobis?" (38).

Für Descartes beruht die ganze Kraft seines Gottes-Beweises darauf, daß er zeigt, die ganze "Natur" der Cogitatio könnte nicht so sein, daß die Vollkommenheiten, die in ihr nur als endliche anzutreffen sind, ins Unendliche vermehrt werden können, wenn die Cogitatio selbst, die diesen "Excessus" vollzieht, nicht aus Gott ihren Ursprung hätte (39).

So beruht die ursprüngliche Bezogenheit der Cogitatio auf Gott nicht in dem Vorhandensein einer faktischen Idee, sondern in der die Cogitatio selbst genetisch erzeugenden Bewegung, die das Unendliche bzw. die absolute Wahrheit (*Dieu comme principe de toute vérité*) als Ursprung und Sinn hat.

Das Zeichen Gottes (*nota Dei*) in der Cogitatio ist nicht eine Idee, sondern die Cogitatio selbst in ihrer Genesis.

"Et sane non est mirum Deum, me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc

(37) Correspondance, A-T, III, 297.

(38) Quintae Responsiones, A-T., VII, 365; Siehe auch 370-371.

(39) Gerade hier zeigt sich die "Ebenbildlichkeit" Gottes im Menschen.

uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse" (40).

Letzten Endes fragt Descartes nicht nach der letzten erreichbaren Bedingung einer "Idee", sondern nach der letzten Bedingung der Cogitatio selbst, insofern sie in dieser Idee ihre Voraussetzung und Vollendung hat. Descartes fragt letztlich nach der "cause" meines Daseins als einer "chose qui pense" (41) und "principalement en tant qu'entre plusieurs autres pensées, ie reconnois que i'ay en moy l'idée d'un Estre souverainement parfait" (42).

Die Frage, auf die alles ankommt, ist diese: "an ego ipse habens illam ideam esse possem si tale ens nullum existeret" (43), und die ganze Kraft der Beweisführung liegt darin "quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens nisi revera Deus etiam existeret" (44).

* * *

Von dieser Bestimmung der absoluten Wahrheit, als "existenziellen" Ursprung der Vernunft und ihres Lebens, könnten wir nun fortgehen bis zur obersten Bestimmung dieser Wahrheit. Die schon erreichte Perspektive würde es erlauben. Dennoch werden wir auf unseren Ausgangspunkt —die objektive Wahrheitssetzung— zurückkommen und, von einem neuen Standpunkte aus, die schon erreichte Wahrheitsbestimmung noch einmal gewinnen. Damit folgen wir dem Gang des Transzendentalismus, der keine einseitige, geradlinige Reflexion darstellt, sondern eine, die ihr Objekt von verschiedenen Seiten, aber immer tiefer durchdringend, erfaßt.

(40) Meditationes..., A-T., VII, 51.

(41) Premières Réponses, A-T., IX, 85.

(42) Premières Réponses, A-T., IX, 85.

(43) Meditationes..., A-T., VII, 48.

(44) Meditationes..., A-T., VII, 51-52. Siehe auch A-T., IX, 84.

Die absolute Wahrheit hat sich gezeigt als "existenziellen" Ursprung der Vernunft und ihrer Tätigkeit; nun wird sie sich als den "existenziellen" Sinn dieser Vernunft zeigen. Die beiden Betrachtungen zusammenfassend werden wir dann versuchen, die —von der objektiven Wahrheitssetzung aus— oberste mögliche Bestimmung der absoluten Wahrheit zu erreichen.

Oben wurde das "Sein" der Vernunft und ihres *Lebens* aufgezeigt. Die "intelligible Existenz" der spekulativen Vernunft wurde dort durch eine "geistige Intuition" zweifellos gesichert und erschien als das höchste Prinzip für die einzige richtige Auslegung des kantischen Denkens.

Wenn das "Sein" (in seinem prägnantesten Sinne!) des Vernunftlebens gesichert ist, steht eine transzendente Spekulation über die Vernunft vor den folgenden Fragen: Wie ist dieses real-existenzielle Vernunftleben als solches, d. i. als *Leben*, möglich? Welche sind die Möglichkeitsbedingungen, die dieser Vernunfttätigkeit als solcher, d. i. als Tätigkeit, zugrunde liegen?

Mit diesen Fragen schlägt die transzendente Reflexion den Weg der dynamisch-genetischen Reflexion über das spekulative Vernunftleben ein.

Die kantische transzendente Reflexion blieb im Grunde immer bei einer "statischen" Betrachtung des Vernunftlebens. Kant's Reflexion richtete sich mehr auf die schon fertigen Objekte der Spontaneität der Vernunft als auf diese Spontaneität selbst, die im übrigen nur faktisch aufgefaßt war. Seine Reflexion zeigte infolgedessen hauptsächlich nur die Struktur der Objektivität. In dem Objekt entdeckte Kant eine bestimmte Verschränkung verschiedener Momente, die im Verhältnis von Materie und Form zueinander stehen. Hier stellt das "Ich denke" das oberste Einheits- und Objektivitätsprinzip dar. In der kantischen Reflexion werden also die "Objektivitätsmomente" herausgeholt, aber die alle diese Momente in die Einheit eines Objektes setzende Vernunftsspontaneität bleibt in ihrer Genesis außer Betracht.

Das ist um so weniger verständlich, als für Kant die Bestimmung der Vernunft als "Spontaneität" die einzig zulässige ist. Auch ist diese Spontaneität der "Leitfaden" der Reflexion über die Vernunft. Diese Reflexion geht von der Einsicht aus, daß jeder Einheit und jeder Synthese eine Einigungs- und Verbindungshandlung zugrunde liegt, weil "wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben" (45). Diese Handlung ist "ursprünglich" und "für alle Verbindung gleichgeltend" weil "die Auflösung (*Analysis*), die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur *durch ihn* als verbunden, der Vorstellungskraft hat gegeben werden können" (46).

Auf diese spontane Vernunftstätigkeit als solche ist jetzt unsere Reflexion gerichtet. Wenn die Vernunftstätigkeit als Wahrheitssetzung bestimmt wird, so kann man sagen, daß unsere Fragestellung sich nach der Vernunftwahrheitssetzung als *Setzung* der Wahrheit richtet. Das Objekt soll nicht in seinen konstitutiven Momenten "analysiert", sondern in seiner Genesis "verstanden" werden. Übrigens besteht darin (Siehe oben: I Teil. Kap. III) das wesentliche Anliegen der transzendentalen Reflexion.

Im Hinblick auf diese Enthüllung der Genesis des Objekts haben wir schon etwas Wesentliches gezeigt: Der Ursprung (als terminus a quo) jeder Objektivität liegt in der absoluten Wahrheit. Aber eine Genesis wird nicht nur aus ihrem "terminus a quo" verstanden. Zum Verständnis einer Genesis gehört auch notwendigerweise das Aufzeigen eines Sinnes, d. i. ihrer inneren 'Hin-Ordnung'.

Auf dieses Moment möchten wir jetzt unsere Reflexion richten.

§ 6

Mit dieser Fragestellung versuchen wir eine Reflexionsart,

(45) Kritik d. r. V. B. 130.

(46) Ebenda.

die zunächst ganz allgemein als "finalistisch" zu bezeichnen ist:

Es ist klar, daß die finalistische Reflexion leicht zu subjektiven und willkürlichen Annahmen verleiten kann. Daraus versteht man den Kampf Kant's gegen eine "faule Teleologie", die die Vernunft von einer strengen Reflexion entbindet.

Obwohl wir uns dieser Gefahr völlig bewußt sind, müssen wir trotzdem die "finalistische" Betrachtungsweise in all ihrer Radikalität anwenden. Wir sind dazu gezwungen, insofern der "Sinn" eine unzertrennbare Einheit mit jeder lebendig-dynamischen Vernunftstätigkeit bildet, so daß *keine* Einsicht in eine solche Tätigkeit zu gewinnen ist, wenn sie nicht unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wird.

Wir stellen uns mit der Anwendung der finalistischen Reflexionsart auf die Vernunft und ihr Leben nicht außerhalb eines echten Transzendentalismus, insofern er die Genesis des Lebens des Wissens zu enthüllen versucht. Zum Begriff einer solchen Genesis gehört eben notwendigerweise neben dem Moment "a quo" das Moment "ad quem".

Wenn man das erfaßt, versteht man, daß der "finalistische Standpunkt" den Kern der transzendentalen nachkantianischen Reflexion darstellte. Besonders für Fichte ist der Sinn das Zentrum der metaphysischen Gesetzlichkeit des Seins und der Vernunft und stellt die "oberste Kategorie" des spekulativen *und* praktischen Denkens dar.

Das zeigt sich besonders deutlich, wenn man mit Fichte die Vernunft als "lauteres reines Tun" und als "reine Agilität" versteht. Jedes geistige Leben ist nicht ein bloßes Bestimmtheitssein durch etwas Wirkendes, sondern ein Sichbestimmen. Dieses ist aber als solches kein "Sich-bestimmen" zu Nichts oder zu Allem, sondern ein "besonderes" Sichbestimmen zu etwas qualitativ Hochdifferenziertem. Von hier aus ist die lebendige Vernunftstätigkeit ein "sinnsetzendes" Tun, und die ursprüngliche Vernunftsetzung ist nicht ein bloßes "Abbilden", sondern auch ein "Vorbilden". Diese sinnsetzende und von sich selbst aus sinnvolle Vernunftstätigkeit, die letzten Endes "Freiheit" ist, enthält den Grund jeder Objektivität und jedes Wirklichkeits-Bewußtseins,

(und insofern sie auf ein "Soll-sein" gerichtet ist, begründet sie auch das "Person-sein"). So liegt in der ideell-realen Sinnggebung der Ursprungspunkt des vernünftigen Wesens.

Aus all dem folgt, daß der Grundzug der transzendentalen Reflexion in dem Aufzeigen des *gesamten* Bedingungskomplexes bestehen muß, der das geistige Leben als ein *sinnvolles* Leben ermöglicht. Letzten Endes besteht die ganze Philosophie in der "Bestimmung des Menschen" ("Mensch" als endliches Vernunftwesen) (47).

Kant nimmt, trotz all seiner kritischen Beschränkungen in der Anwendung der finalistischen Reflexionsart, schon an, daß die spekulative Vernunft eine "für sich bestehende Einheit" ist, "in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisierten Körper, um aller anderen und alle um eines willen da sind, und kein Prinzip mit Sicherheit in *einer* Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der *durchgängigen* Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben" (48).

Diese zweifellos finalistische Auffassung der spekulativen Vernunft hat bei Kant nicht den Charakter einer flüchtigen Anmerkung, sondern sie ist die Grundlage, aus der seine ganze Reflexion über die Vernunft erwächst. Ohne die Grundvoraussetzung einer *inneren* Finalität der Vernunft hätte die transzendente Reflexion auch als mögliche Fragestellung gar keinen Sinn (49).

Darüber hinaus hat Kant die spekulative Vernunft auf die praktische "final" hingeordnet. Damit meinte er ein wesens-existenzielles Vernunftsmoment zu treffen. Mit diesem von ihm aufgestellten Primat der moralischen (sinnvollen) Handlung hat er eine Wende in dem philosophischen Denken herbeigeführt, durch eine neue (von der aristotelischen wesentlich verschiedene!) "finalistische" Reflexionsart.

(47) Kr. d. r. V. B XXIII.

(48) Kr. d. r. V. B XXIII.

(49) Fichte hat außerdem immer stark betont, daß die Grundvoraussetzung jedes Denkens, der Wille zur Wahrheit ist. Ohne diesen Willen ist ein Denken unverständlich. Eine "finalistische" Einstellung ist also ein grundlegendes Moment jeder Vernunftstätigkeit.

Schließlich hat auch Kant selbst erkannt und seiner praktischen Philosophie zugrunde gelegt, daß der reine Wille sich immer auf ein Ziel richtet.

Außerdem wird es sich zeigen, daß Kant etwas anderes als das von uns hier Gemeinte vor Augen hatte, als er die "Teleologie" als ein "subjektives" Reflexionsprinzip bestimmte.

§ 7

Kant betrachtete das spekulative Leben der Vernunft fast ausschließlich innerhalb des Schemas: Ursache (im Sinne von *causa efficiens*!) und Wirkung, bzw. Aktion-Reaktion.

Damit wandte er eine "mechanische" Auffassung auf die Vernunft an und übersah, daß das "mechanische Prinzip" etwas aus der Verstandestätigkeit der Vernunft Herkommendes ist und als solches auf das ursprüngliche Leben der Vernunft nicht anzuwenden ist.

Kant übersah auch, daß das geistige Leben als "reines Tun" und "lautere Agilität" letzten Endes mehr nach dem, was es "noch nicht" ist, als nach dem, was es "schon" ist, zu bestimmen ist. Im Bereich des geistigen Lebens muß man sagen: wenn wahr ist, was ist, ist noch mehr wahr, was ist, weil es *sein soll*. Das "Sein", als etwas bloß Fertiges und "Realisiertes" ist der "tote Absatz" des Lebens. Das Leben als reines Tun und als reine Spontaneität kann nur im "Soll-sein" seine Ursprünglichkeit haben.

Nun entzieht sich prinzipiell jedes "Soll-sein" einer "mechanischen Reflexion". Es ist nicht unter dem Schema: Ursache-Wirkung aufzufassen. Nur eine "finalistische" Reflexion, die das "Sein" nicht als "bewirktes Sein", sondern als "hingeordnetes Sein" betrachtet, kann das "Soll-sein" in seiner "Sollseinsqualität" erreichen (50).

Entscheidende Gründe, warum Kant eine konsequent-fina-

(50) De facto enthält die ganze praktische Philosophie Kants, die das "Soll-Sein" als Objekt hat, eine durchgehende "finalistische" Reflexion.

listische Reflexion über die Vernunft nicht unternahm, waren:

a) Seine Auffassung von der "Finalität" (außerhalb des ethisch-praktischen Bereiches) als Zweckmäßigkeit (Teleologie).

b) Seine Auffassung vom "Finalitätsprinzip" als einem "Ergänzungsprinzip, das *nachträglich* auf einige schon konstituierte "Objekte" angewandt wird, um eine vollständige, die Vernunft restlos befriedigende Erklärung zu erreichen.

Die streng wissenschaftliche Erkenntnis geht nach Kant nur vom Grund auf die Folge (und zurück). Aber es gibt Fälle (schon im Bereich der Naturerkenntnis!) wo diese "mechanische" Erklärung nicht ausreicht. Der Grund dieser Unzulänglichkeit besteht nicht gerade in der Beschränktheit des bisherigen Erfahrungsmaterials, sondern in der "Form" dieser Naturerscheinungen selbst, die sich einer bloß mechanischen Kausalerklärung prinzipiell entziehen.

In Frage kommt hier z. B. der lebendige Organismus. Eine bloß mechanische Erklärung des Organismus ist nicht nur bisher nicht gelungen, sondern sie ist auch prinzipiell unmöglich. Man kann die einzelnen Funktionsvorgänge des Organismus in ihrem Zusammenhang untereinander und mit der Umgebung irgendwie "mechanisch" begreifen, aber die *Eigenart* der organisierten Materie als solcher wird immer ein mechanisch nicht zu erklärendes Moment bleiben (51).

Die Vernunft kann solche Naturerscheinungen nur insofern erklären, als sie die "Entstehungsform" dieser Produkte in einer Art "begreift", die die Teile aus dem Ganzen entstehen läßt und das Ganze als etwas in seiner Idee vor den Teilen Vorangehendes und durch Kausalität nach Ideen (Teleologie) Wirkendes auffaßt.

Auch im Hinblick auf die *ganze* Natur wird die "teleologische Betrachtungsweise" angewandt. Die schon objektiv nach dem mechanischen Prinzip konstituierte Natur wird auch unter dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit betrachtet, insofern sie als Ganzes als die Realisierung eines höchsten Vernunftszweckes ver-

(51) Siehe Kritik der Urteilskraft. Orig. Ausgabe. Seiten 337, 353.

standen wird. Dieser Zweck kann kein anderer sein (nach dem absoluten Primat der praktischen Vernunft!) als die Verwirklichung des "Sittengesetzes". Damit zeigt sich, daß das "System der Natur" letztthin der Verwirklichung des die intelligible Welt bestimmenden Zweckes untergeordnet ist. Hier findet das System der Vernunft seinen Abschluß, und die letzte Einheit der Erfahrung (der spekulativen und der praktischen!) ist erreicht.

Aber die teleologische Betrachtungsweise und die aus ihr entstehende Einheit der Vernunft hat nur einen subjektiven Charakter. Der Zweck als solcher gehört nicht zu den konstitutiven Erfahrungsprinzipien. Er wird nur über eine schon konstituierte Objektivität "projiziert", um seine "vollständigere" Erklärung zu gewinnen. So ist diese "teleologische Einheit" etwas Nachträgliches, das der Konstitution eines Dinges hinzugefügt wird und den Charakter einer "Ergänzung" unserer objektiven Erkenntnis hat (52).

Aus all dem versteht man, daß das teleologische Prinzip in Bezug auf die Natur zu den "subjektiven" Reflexionsprinzipien gezählt wird.

"Dieser transzendente Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nicht dem Objekte (der Natur) beigelegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine "durchgängig" zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft" (53).

(52) Das ist auch der Fall bei den kantischen "Ideen". Im Grunde kommen sie zu einer schon konstituierten Vernunft hinzu. Die eigentliche Leistung der Ideen ist bei Kant die systematische Einheit der schon *vorhandenen* Objektivität, die in sich auch ohne diese systematische letzte Einheit konstituiert ist. Daraus folgt, daß sie nicht "konstitutiv" sind. Eine tiefere Reflexion über die Genesis der Objektivität als solcher entdeckt hingegen, daß die Ideen letzten Endes "Möglichkeitsbedingungen" jeder "objektiven Wahrheitssetzung" sind.

(53) Kritik der Urteilskraft XXXIV.

Die "finalistische" Reflexion, die wir anwenden werden, ist nicht die gerade erwähnte kantische "teleologische" Betrachtungsart. Es geht hier nicht um eine "nachträgliche" (regulative) Rekonstruktion eines "objektiv" vorhandenen Vernunftslebens, sondern um die "erste" und einzig "mögliche" Konzeption dieses Lebens das, als Spontaneität und "reines Tun, nur in einer finalistischen" Reflexion erfaßt werden kann. Es geht also nicht, wie bei Kant, um eine Ergänzung, sondern um die "erste" und die einzig "mögliche" Erfassung dieses Lebens.

Das kommt noch deutlicher zum Ausdruck, wenn man bedenkt, daß unsere "finalistische" Reflexion über das Vernunftsleben in Wahrheit die Enthüllung des "Sinnes" des gemeinten Lebens verfolgt.

Der Begriff "Sinn" wird in den verschiedensten Bedeutungen gebraucht. Die Verschiedenheit des sprachlichen Gebrauchs dieses Wortes entspricht seiner begrifflichen Ungeklärtheit. Die Frage "nach dem Sinn" ist so alt wie die Philosophie. Trotzdem fehlt es uns an philosophisch grundlegenden Untersuchungen über die eigentliche "Seinsart" vom Sinn. Obwohl die Frage nach dem Sinn immer wieder aufgeworfen wird, stellt das Werk von Reinhard Lauth "Die Frage nach dem Sinn des Daseins" in der zeitgenössischen philosophischen Literatur fast die einzige grundlegende Reflexion über die spezifische Seinsart des Sinnes dar (54). Lauth bestimmt das "Sein" des Sinnes in zwölf Begriffsstufen, von denen wir nur die zur Zeit für unsere Reflexion entscheidenden herausnehmen wollen.

Als Grunddefinition des Sinnes muß diese gelten (55): Sinn ist "hinreichende, selbst wertvolle konstituierende Hinordnung [sich hinordnen und hingeordnet sein!] auf ein subjektinten-

(54) R. LAUTH, Die Frage nach dem Sinn des Daseins, München, 1953.

(55) Siehe R. LAUTH, Die Frage nach dem Sinn des Daseins, S. 37-106.

diertes wertvolles [an sich positiv wertvolles!] Ziel, das als solches in seiner ganzen Idealität realisiert werden soll und kann" [Totalitätsmoment!]"

Diese Definition legen wir unseren Reflexionen zugrunde. Von ihr aus können wir unsere Frage in folgender Weise stellen: *Worauf* (auf welches wertvolle Ziel) *ist letzten Endes* (wir fragen nach dem "letzten Sinn") *die Vernunftsspontaneität* (als solche, das heißt als reines Tun) *konstitutiv, hinreichend und vollständig* (d. i. in der ganzen Fülle des Vernunftstrebens) *hingeordnet*?

Wenn die Frage so gestellt wird, ist es einsichtig, daß die Enthüllung des Sinnes des Vernunftlebens mit der Enthüllung dieses Lebens in seiner inneren Lebensqualität identisch ist. In jeder "Spontanität" oder in jedem "reinen Tun" ist die "Richtung" oder die "Hinordnung" mit dieser Spontanität oder mit diesem reinen Tun "realiter" *eins*. Ein Tun ohne Hinordnung ist *absolut "undenkbar"*; und zwar aus dem einfachen Grunde, daß ein Tun nur als "Hin-tun" möglich ist. Aus demselben Grunde folgt, daß es absolut unmöglich ist, ein Tun "festzustellen" ohne seine Hinordnung zu erblicken.

Es geht also hier nicht um einen "Vernunftsschluß" oder um eine "Inferenz", wodurch wir von einem objektiv "festgestellten" Vernunftleben auf einen Sinn schließen. Die Einsicht in das spekulative Leben der Vernunft ist zugleich die Einsicht in seinen Sinn, oder anders ausgedrückt: der Sinn des spekulativen Vernunftlebens ist in der Einsicht (nicht in einer oberflächlichen Einsicht!) in dieses Leben "gegeben". Auch der "letzte" Sinn dieses Lebens wird nicht durch einen "schlüssigen" Denkprozeß gewonnen, sondern durch eine "*immer tiefere Einsicht*" in die sich schon am Anfang unmittelbar zeigende Qualität des spekulativen Vernunftlebens (56). Der Grund dieses Verhältnisses ist, daß die Sinnbezogenheit für das Vernunftleben konstitutiv ist.

(56) Der Sinn einer Tätigkeit wird in einer "antizipierend-genetischen" Einsicht gegeben. Diese ist dennoch mit der Einsicht in die Tätigkeit selbst grundsätzlich identisch, weil jede Tätigkeit als solche schon eine "Antizipation" ihrer selbst ist.

Mit diesen Bestimmungen haben wir unsere Aufgabe von der kantischen "teleologischen" Fragestellung getrennt. Es geht bei uns nicht um eine "nachträgliche", um der systematischen Vollständigkeit willen schlüssige teleologische Auffassung einer vorhandenen Objektivität, sondern um die einzig mögliche Einsicht in eine qualitativ sich zeigende Spontaneität, die nur als eine "zielgerichtete" ist und auftritt. Von hier aus können wir unsere Reflexion als eine "sensistische" (nach dem Sinn fragende) charakterisieren. Damit trennen wir sie nicht nur von einer "teleologischen" im kantischen Sinn, sondern auch von einer "finalistischen", die nur das "Ziel" der Vernunftstätigkeit und nicht ihre ganze "Hinordnung" zu enthüllen versuchte und vermöchte (57).

§ 9

Als Erstes erscheint die objektive Wahrheit oder die Setzung dieser Wahrheit als der "Sinn" der Vernunftstätigkeit. Auf diese Objektivitätssetzung ist in einem ersten Moment alle Vernunftstätigkeit hingeordnet. Die Setzung einer Objektivität als solcher fordert, daß die Vernunft sich der gesetzten Objektivität gegenüber "final" verhalte. Objektivität besagt Einheit und Opposition (Entgegensetzung). Nur insofern etwas in einer "finalen Bewegung" gesetzt wird, bleibt es mit der diese Bewegung hervorrufenden Spontaneität verbunden und zugleich dieser Spontaneität, als das von ihr Beabsichtigte, entgegengesetzt.

Aber damit ist der Sinn der Vernunftsspontaneität (auch der objektivierenden!) noch gar nicht in seinem vollen Umfange enthüllt.

Oben wurde gezeigt, daß die objektive Wahrheitssetzung als solche nur innerhalb der "Setzung" der absoluten Wahrheit möglich ist. Wir haben auch gezeigt, daß diese Setzung der absoluten Wahrheit im Grunde nur eine "Annahme" (im Sinne von *affirmatio*) der absoluten "Gesetzlichkeit" der Wahrheit ist.

(57) Siehe R. LAUTH, *op. cit.* S. 27.

Welche Folgen hat das alles für unsere Frage nach dem Sinn der spekulativen Vernunftstätigkeit? Weist es nicht notwendigerweise auf eine "höhere Bestimmung" der Vernunft über die bloße Setzung der Objektivität hinaus?

Hier muß man genau aufpassen, um den Sinn unserer Frage nicht falsch zu verstehen. Wir fragen hier nicht nach einer "zweiten" Vernunftssatzung, als ob die Vernunftsspontaneität über die Setzung der Objektivität hinaus auf eine "nachfolgende" Setzung der absoluten Wahrheit hingeordnet wäre. Diese willkürliche "Verdoppelung" wäre letzten Endes undenkbar. Unsere Frage zielt auf etwas anderes ab. So wie sich zeigt, daß die bloße Objektivitätssetzung sich im Rahmen der unbedingten Selbstsetzung der absoluten Wahrheit vollzieht, so könnte es sein, daß eine "höhere Bestimmung" der spekulativen Vernunft sich in der "final-objektiven" Vernunftssatzung offenbart.

Wenn die Frage so gestellt wird, kann sie nur positiv beantwortet werden.

Die Objektivitätssetzung kann nicht der "letzte" Sinn der Vernunftsspontaneität sein. Wenn die Objektivitätssetzung den letzten Sinn der Vernunftsspontaneität darstellte, dann wäre es völlig unverständlich, warum diese Objektivitätssetzung sich immer im Rahmen einer Wahrheitssetzung jenseits jeder Objektivität vollziehen muß. Darüber hinaus wäre auch völlig unverständlich, daß der letzte Sinn und damit die Erfüllung einer Spontaneität in etwas (der Objektivitätssetzung) bestünde, das weit unter den positiven Setzungsmöglichkeiten dieser Spontaneität liegt (58).

Mehr noch: Die Objektivitätssetzung *als solche* schließt notwendig aus, daß die Objektivität der "letzte" Sinn der Vernunftstätigkeit sei. Der Begriff von "Objektivität" schließt in sich selbst ein, daß das "Objektive" nur ein "Final-Moment" in der Perspektive einer höheren "Final-Bestimmung" ist. Wenn eine Spontaneität an ihr endgültiges Ziel gelangt, wo sie ihre "Vollendung" findet, dann identifiziert sie sich mit ihm, und die Entgegensetzung

(58) Damit würde das dem "Sinn" als solchem wesentliche "Totalitätsmoment" nicht realisiert werden. Siehe R. LAUTH, *op. cit.* S. 04.

(Alteritas) von Handlung und Ziel verschwindet. Nun ist aber der "Entgegensetzungs-Charakter" der wesentliche Charakter jeder Objektivität, so daß die Objektivität (59) als solche aufhören müßte, wenn sie der letzte Sinn der Vernunftsspontaneität wäre. Die objektive Wahrheit ist als letzter Sinn der Vernunft undenkbar. Das gilt nicht nur für jede bestimmte Objektivität einzeln genommen, sondern auch für eine mögliche Gesamtheit der Objektivität, die als solche immer "objektiv" d. i. entgegengesetzt sein würde.

Die spontane Hinordnung der Vernunft auf die Objektivität kann nur eine "Zwischen-Hinordnung" sein, weil gerade dieses "Dazwischensein" das Wesen der Objektivität ausmacht.

Wenn man nun die Objektivitätssetzung als letzten Sinn der Vernunftsspontaneität, so wie sie in der objektiven Wahrheitssetzung erscheint, ausscheidet, dann bleibt nur die "Setzung" der absoluten Wahrheit als letzter Sinn (als letzte Hinordnung) der Vernunftsspontaneität übrig. Wenn aber diese "Setzung" der absoluten Wahrheit nur als "Annahme" oder "Bejahen" der absoluten Wahrheit (siehe oben S. 142), zu verstehen ist dann bleibt als "letzter" Sinn der Vernunftsspontaneität nur die "Annahme oder das Bejahen der absoluten Wahrheit" übrig.

§ 10

Von hier aus gewinnen wir wieder den streng *existenziellen* Charakter der absoluten Wahrheit, die schon oben von einem anderen Gesichtspunkt aus, so charakterisiert wurde.

Wenn die absolute Wahrheit nur eine "Vernunftsidee" (im Sinne der kantischen regulativen Ideen) wäre, dann würde der letzte Sinn der Vernunftsspontaneität letzten Endes in der Objektivität bestehen, weil die absolute Wahrheit nur im Dienst, in Funktion der objektiven Setzung gesetzt würde.

Darüber hinaus würde der "Bejahungs- bzw. Annahme-Cha-

(59) Im Sinne von Wahrheit eines objektiven Seins.

rakter" der absoluten Wahrheit grundsätzlich unerklärt bleiben. Wenn die absolute Wahrheit nur eine "Vernunftsprojektion" ist, ist nicht einzusehen, warum diese Wahrheit als "sich-selbst-Setzen-des" und "über-der-Vernunft-Stehendes", auftritt, das von ihr *unbedingt zu bejahren* ist.

Aber der "Final-Charakter" der absoluten Wahrheit bringt noch ein anderes wesentliches Moment. Die absolute Wahrheit als *bloße Idee und zugleich als letzter Sinn* der Vernunftsspontaneität würde etwas Absurdes, d. i. "Sinnwidriges" darstellen. Das spekulative Vernunftleben wäre dann in sich selbst ein "lebendiger" Widersinn.

Unter "sinnwidrig" verstehen wir hier "was den im Sinn enthaltenen Momenten oder überhaupt dem Sinn und seinen Realisierungen zuwider, entgegengesetzt ist" (60).

Es wäre dann "sinnwidrig" eine "real-existierende" Spontaneität, die wesentlich auf die absolute Wahrheit (Einheit von Essenz und Existenz) zielt und trotzdem gebunden bleibt:

a) entweder an eine "Wahrheit" (die objektive!), die wesentlich *unter* ihrem Spontaneitätsziel liegt,

b) oder an eine *bloße Idee*, die gerade als *bloße Idee nicht die Wahrheit ist*.

In dem ersten Falle hätten wir das "Absurde" (den Widersinn) einer Vernunftstätigkeit, die an etwas (an die Objektivität) gebunden ist, das sie in jeder ihrer Handlungen wesentlich übertreffen und hinter sich lassen *will*. In dem zweiten Falle hätten wir das "Absurde" einer Vernunftsspontaneität, die auf die Wahrheit (Einheit von Essenz und Existenz) gerichtet ist und in der "Unwahrheit" einer bloßen Idee endet (61).

In beiden Fällen würde das "Totalitätsmoment nicht realisiert d. i. die vollständige "Idealrealisation" (d. i. die totale Real-

(60) R. LAUTH, op. cit. S. 155.

(61) Die absolute Wahrheit würde *nur als Idee* innerhalb der Vernunft existieren. Das bedeutete, daß sie *als* "absolut" in-existierend wäre. Dann wäre aber die absolute Wahrheit als *bloße tatsächliche Idee* eine "absolute Unwahrheit".

sierung des ganzen Idealen) in einer integralen Erfüllung der Sinnerwartung des auf die Wahrheit sich richtenden Vernunftlebens ausbleiben. Wenn also die absolute Wahrheit in ihrer Qualität als absolute Wahrheit nicht etwas Selbstträgendes in dem prägnantesten Sinne des Wortes wäre, dann würde die spekulative Vernunft keinen letzten Sinn haben, weil sowohl die objektive Wahrheit wie auch die bloße Idee der Wahrheit als die letzte Sinnerfüllung (und Sinnbestimmung) der Vernunft ausgeschieden werden müßten.

Im Grunde würden wir hier vor einem "Betrug" stehen. Dieser würde auch nicht aufgehoben durch die "theoretische" Überlegung, daß er zwar etwas "Notwendiges" ist, daß aber die Vernunft selbst den bloßen "Schein" dieser "höchsten" Sinnbestimmung entdecken kann (Kant). Es würde immer der durch die ganze Spekulation nicht aufzuhebende Tatbestand bleiben, daß die real-existierende sinnbestimmte Spontaneität der Vernunft an eine bloße Idee oder an eine weit unter ihren Spontanitätsmöglichkeiten liegende "Wahrheit" gebunden ist.

Dann würde das "Absurde" und der "Widersinn" das Zentrum des spekulativen Lebens bilden (62). Damit wäre letztlich eine Trennung der "Wahrheitsordnung" von der "Gut-Seins-Ordnung" gegeben. Wie sich gleich noch zeigen wird, würde dann ein "radikaler Skeptizismus", wo kein Platz mehr für eine objektivverbindliche Aussage wäre, der einzig "vernünftige" Standpunkt sein.

Man wird vielleicht einwenden, daß mit dieser Überlegung und im allgemeinen mit der gesamten "sensistischen" Reflexion der Rahmen einer "spekulativen" Reflexion über die Vernunft gesprengt wird. Gewiß haben wir den Rahmen einer nur "theoretisch-spekulativen" Vernunftsenthüllung gesprengt, aber das geschah an dem lebendigen Gang der Reflexion selbst. Die transzendente Reflexion kann von dem "spekulativen" oder von dem "praktischen" Momente des Vernunftlebens ausgehen, aber sie darf nicht prinzipiell und von vorne herein (dafür hat sie am

(62) Die theoretische Erörterung müßte hier auf ein "Ergebnis" stoßen, das als solches gar nicht "behauptet" werden könnte.

Anfang kein Kriterium!) diese beiden Bereiche ein für alle Mal trennen. Gerade in den "Grenzfällen" wird das Gegenteil einsichtig. Das Spekulative wurzelt letzten Endes im Praktischen, und eine bis zum Ende durchgeführte Reflexion über den spekulativen Gebrauch der Vernunft muß notwendigerweise an "praktische" Gründe stoßen.

§ 11

Wenn man verstanden hat, was Wahrheit ist, kann die Frage, ob die Wahrheit von unserer individuellen oder spezifischen Vernunft abhängig ist, nicht mehr ernsthaft gestellt werden. Jedenfalls findet diese Frage auch bei Kant eine entschieden negative Antwort. Seine ganze Spekulation zielt in einem ersten wesentlichen Momente gerade darauf hin, die objektive Wahrheit von jeder empirischen (individuellen oder spezifischen) Vernunft vollständig unabhängig zu machen.

Viel schwieriger ist die Frage, ob die Wahrheit in ihrem absoluten Wahr-Sein mit einer "*absoluten Vernunft*" (die als "*konkrete Totalität*" die individuelle Vernunft als *eines ihrer Momente* hat) im Grunde identisch ist (Hegels Position). Nach dieser Auffassung wäre eine solche absolute Vernunft das einzige "Ansich". Sie würde nicht eine "Allgemeinheit" oder den bloßen Inbegriff der gesamten Gesetzlichkeit des Wissens darstellen, sondern als "*konkrete Totalität*" das ganze Sein und Wahr-Sein in sich enthalten. Anders ausgedrückt: Sie würde mit der absoluten Konkretheit des "Wahr-Seins" zusammenfallen. Die individuelle Vernunft als "Sein" und als "Bewußt-Sein" würde nur als ein Moment innerhalb dieser absoluten Vernunft leben. Allerdings wäre auch die absolute Vernunft nur *in ihren* "individuellen Vernunftsmomenten" denkbar.

Auch nach dieser Auffassung würde die absolute Wahrheit keine bloße Idee oder keine bloß formale Gesetzlichkeit, sondern die absolute Existenz eines in sich bestehenden Seins darstellen. Gegenüber der individuell-empirischen Vernunft würde sie auch eine "gewisse" Transzendenz besitzen, aus der ihr Verbindlichkeits-

Charakter zu erklären wäre. In dieser "absoluten Wahrheit" würde auch die individuelle Vernunft notwendigerweise ihren Ursprung und ihren Sinn haben.

Es scheint, daß alle Wahrheits-Charaktere in dieser Auffassung der absoluten Wahrheit eine befriedigende Stelle finden könnten; dennoch erweist sich in einer tieferen Reflexion, daß eine solche Auffassung an dem letzten Endes entscheidenden Wahrheitsmoment, auf dem alle andern beruhen, vorbeigehen würde. Dieses Moment möchten wir die "*Wahrhaftigkeit*" der Wahrheit nennen. Damit haben wir den tiefsten und zugleich den schwierigsten Punkt unserer Reflexion erreicht.

Eine besondere Gefahr droht uns hier aus der mehrfachen Bedeutung einiger Worte. Insofern einige Worte mehrere Bedeutungen haben können, kann die Spekulation an den Worten haftenbleiben und bald dies, bald jenes meinen und letztlich gar "nichts" behaupten.

Um diese Schwierigkeit zu meistern bleibt uns nichts anderes übrig, als die früher erreichte Qualität der absoluten Wahrheit in all ihrer Strenge in jedem Moment der Reflexion festzuhalten, und nur von da aus die letzte "Bestimmung" dieser Wahrheit zu suchen.

§ 12

Es ist klar, daß die "absolute Wahrheit" Vernunft sein muß, und sogar in einem "höchsten Sinne". Als Ursprung und Sinn jeder Vernunftstätigkeit muß sie "restlose *Helligkeit* ihrer selbst sein.

Als Ursprung und Sinn jeder Vernunftshandlung, die nur im Lichte der absoluten Wahrheit entsteht, kann sie auch kein reines "Jenseits" der (individuellen) Vernunft sein. Irgendwie muß sie der Vernunft "immanent" sein.

Aber darüber hinaus fragt sich, wie diese "Vernunftsimmanenz" der absoluten Wahrheit zu verstehen ist, wenn ihre unbedingte Wahrheitsqualität aufrechterhalten werden soll. Ist die absolute Wahrheit als eine "konkrete Totalität" zu verstehen, oder fordert die transzendente Reflexion, daß die absolute Wahrheit

eine eigene "In-sich-Geschlossenheit" besitze, die wir als "Person-Sein" bezeichnen würden?

Mit dieser Frage stoßen wir auf die Grenze der transzendentalen Reflexion, insofern diese das Problem der Wahrheit nur von der theoretisch-spekulativen Seite her angreift. Die transzendente Reflexion kann über diese Grenze nur hinausgehen, wenn sie das "praktische" (63) Moment der Wahrheit in Betracht zieht.

Daß die Wahrheit und die Wahrheitssetzung ein wesentliches "praktisches" Moment enthalten, kann man leicht einsichtig machen.

Die Wahrheitssetzung findet statt, insofern die erkennende Vernunft das absolute "Wahr-Sein" bejaht. Dieses "Bejahungsmoment" enthält notwendigerweise eine "praktische" Einstellung der Vernunft zur Wahrheit. Das kommt sehr deutlich zum Ausdruck, wenn man bedenkt, daß diese Bejahung der Wahrheit als der letzte Sinn der Vernunft auftritt und als solcher nicht bloß "festgestellt", sondern "anerkannt" wird. Insofern die Wahrheitssetzung ein spontanes Tun der Vernunft ist, enthält sie ein "Willensmoment", das über die bloße theoretische Einstellung hinaus geht. Jede Behauptung enthält einen *Wahrheitsanspruch*, der ein *Wahrheit-setzen-Wollen* einschließt. Das Behaupten ist nicht nur ein urteilendes Entfalten eines Etwas, sondern das *Sagen*, daß es in Wahrheit so ist. D. h. aber: das Behaupten *zielt* auf Wahrheit, die als sein letzter Sinn *gesetzt* ist, und *beansprucht*, diese Wahrheit zu treffen, d. i. den Sinn von Wahr-sein zu erfüllen. Es ist klar, daß Sinnsetzung, Abzielen und Beanspruchen praktische Akte sind. (Siehe R. Descartes, *Principia philosophiae*, § 34)

Es geht nun darum, dieses "praktische" Moment der Wahrheit und der Wahrheitssetzung zu "bestimmen".

(63) Das Wort "praktisch" drückt das hier gemeinte Moment nicht genau aus. Es stellt auch kein "produktives Handeln" dar. Hier haben wir einen Fall des Versagens einer Sprache, die nach der Faktizität oder nach der kausal-wirkenden Produktivität gestaltet ist.

Obwohl die Bejahung der Wahrheit in der Wahrheitssetzung konstitutiv und insofern unbedingt verbindlich ist (siehe oben), vollzieht sie sich dennoch innerhalb der "Freiheit zur Wahrheit". Die Wahrheit wird nicht einfach zwangsläufig in die Vernunft eingeprägt. Sie ist immer "frei" erzeugt. Wir haben schon gezeigt, daß die absolute Wahrheit sich selbst begründet. Darüber hinaus gilt aber hier für die Wahrheitssetzung der Vernunft, daß letztere in doppelter Hinsicht immer frei bleibt:

a) *In der Möglichkeit der Nicht-Annahme der Wahrheit* durch bewußte Wahl der Unwahrheit oder durch bewußte Nicht-Annahme der Wahrheit.

Die Wahrheit kann nur in einer spontanen Vernunftsetzung bejaht werde. Es steht immer in der Macht der Vernunft, diese Setzung nicht zu vollziehen, auch bei klarer Einsicht in die Wahrheit. Im Notfall genügt es, daran nicht zu denken. In diesem Fall würde sich die Vernunft übrigens "aktiv" gegen die Wahrheit verhalten. Die Nicht-Setzung der Wahrheit (bei ihrer klaren Einsicht!) stellt einen positiven Willensakt dar, die Wahrheit nicht zu setzen. Man muß hier auch bemerken, daß, wie die Setzung der Wahrheit durch die Vernunft eine "Anerkennung" der absoluten Wahrheit enthält, so auch die "positive" Nicht-Setzung einer einsichtigen Wahrheit eine positive "Ablehnung" der Absoluten Wahrheit in sich einschließt. Was also letzten Endes zurückgewiesen ist, ist das Licht der Wahrheit selbst, das in jeder bestimmten Wahrheit leuchtet.

b) *In der Annahme der Wahrheit.* Es steht nicht in der Macht der Vernunft daß die Wahrheit nicht sei oder anders sei als sie ist. Die Wahrheit besteht in sich selbst und das unbedingt. Aber das "Sich-Erzeugen" der Wahrheit in der Vernunft ist immer "frei". Die Einsicht in die Wahrheit kann nur "frei" erzeugt werden und es steht immer in der Macht der Vernunft, sie zu setzen oder nicht.

Die Wahrheit leuchtet letzten Endes immer unmittelbar, aber

sie leuchtet nur unter der Bedingung, daß die Vernunft selbst etwas tue, nämlich die Bedingungen jenes "Leuchtens" oder "Sich-Erzeugens" der Wahrheit in der Vernunft (64).

Die unbedingte Verbindlichkeit der Wahrheit stellt also keine Nötigung dar, die eine Determination der Vernunft herbeiführen und den "Spontaneitäts- und Freiheitscharakter" der Wahrheitssetzung zerstören würde. Unsere innerste Wahrheitserfahrung, die die Vernunft als eine *frei sich (ver-)bindende* enthüllt, wäre damit völlig unverständlich.

Es geht nun um die Bestimmung dieses Momentes, durch das die Wahrheit, innerhalb der inneren Dialektik der Freiheit und der Verbindlichkeit, in ihrer Wahrheitsqualität auftritt und die Wahrheitssetzung zur "wahren" Setzung wird. Im Grunde fragt man hier nach dem "Moment" der Wahrheit, das die Synthese der Freiheit und Verbindlichkeit der Wahrheitssetzung vollzieht.

§ 14

Dieses letzte Wahrheitsmoment kann nicht in einer Denknötwendigkeit liegen, wonach etwas notwendigerweise gedacht werden muß und nur so gedacht werden muß. Eine bloße "Notwendigkeit":

- a) gründet nicht eine echte Verbindlichkeit,
- b) garantiert nicht die Wahrheit des Gedachten,
- c) kann die "Freiheit zur Wahrheit" nicht erklären.

a) Eine bloße Denknötwendigkeit wäre nur eine "De-facto-Nötigung". Man ist genötigt, etwas zu denken oder zuzugeben. Diese De-facto-Nötigung ist aber etwas wesentlich Verschiedenes von einer echten Verbindlichkeit, besonders kann sie keine *Unbedingtheit* begründen. Im Wesen einer solchen Notwendigkeit liegt, daß sie faktisch sei, d. h. daß sie auf der Faktizität einer Tatsache beruhe und daß sie nur innerhalb eines Faktizitätskomplexes

(64) Siehe J. G. FICHTE, Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804, Erster Vortrag (X, 89-91).

auftritt. Das Denken steht unter einem Gesetz, aber das Gesetz ist ein bloßes Faktum. Nun ist jede Faktizität als solche etwas "Zufälliges". Die Fakta als solche haben keine selbstzeugende und selbstbezeugende Kraft. Als Fakta könnten sie völlig anders werden. Folglich kann eine "faktische" Notwendigkeit (eine bloße Notwendigkeit!) keine unbedingte Verbindlichkeit begründen.

b) Auch die Wahrheit der Setzung würde durch eine solche Notwendigkeit nicht garantiert. Daß etwas *so gedacht* werden muß, bedeutet nicht, daß es *in Wahrheit so ist*. Ein "Muß-Sein" kann einen trügerischen oder wenigstens irreführenden (subjektiv! Das wäre z. B. der Fall der kantischen Vernunftsideen) Ursprung haben. Absolut gesprochen kann man ein Müssen (eine De-facto-Nötigung) zum "Wahrhalten" des Unwahren denken. Das nackte Müssen trägt in sich nicht den Charakter seiner unbedingten Rechtfertigung (65).

c) Darüber hinaus würde eine solche Notwendigkeit die "Freiheit zur Wahrheit", die in jeder Wahrheitssetzung unmittelbar leuchtet, völlig unverständlich machen. Die Faktizität einer bloßen Denknötwendigkeit wirkt zwangsläufig und durch "Determination". Keine Faktizität als solche kann Freiheit, die ursprüngliche Genesis ist, erzeugen.

§ 15

Könnte das letzte Wahrheitsmoment (wodurch man letzten Endes weiß, daß etwas *in Wahrheit so ist*) in dem "Sich-Zeigen" der Wahrheit bzw. des Wahren bestehen?

Um diese Frage zu beantworten, dürfen wir den eigentlichen Sinn unserer Fragestellung nicht aus den Augen verlieren. Es wird hier versucht, das Auftreten der Wahrheit (in der Vernunft) in seinem letzten "*Wahrheitsindex*" zu "bestimmen". Man fragt nach der letzten ermöglichenden Bedingung einer strengen "*Wahr-*

(65) Descartes hat sehr scharf eingesehen, daß eine "Denknötwendigkeit" nur ein Trick der Natur sein kann.

heitssetzung". Wie ist es möglich, daß etwas in Wahrheit gesetzt ist, d. h. so gesetzt, daß man mit voller Gewißheit weiß, daß es so ist, wie es gesetzt wird? Wie ist letzten Endes eine totale Gewißheit und absolute Unerschütterlichkeit (der Einsicht) möglich?

Es wurde gezeigt, daß dieses letzte Wahrheitsmoment nicht in einer Denknötwendigkeit (66) bestehen kann. Wenn nun ein notwendiges (oder ein freies) "Aus-der-Vernunft-Entstehen" als das tragende Moment der Wahrheit ausgeschlossen wird, bleibt nichts anderes übrig als dieses Moment in einem "Sich-Zeigen" der Wahrheit selbst bzw. des Wahren zu suchen. Nun besteht unsere Aufgabe darin, dieses "Sich-Zeigen" als volles "Sich-Zeigen der Wahrheit" in seinem Unbedingtheits- und Unerschütterlichkeitscharakter zu "bestimmen".

Ganz allgemein kann man sagen: Dieses "Sich-Zeigen" muß als ein *wahres Sich-Zeigen* auftreten. Das Sich-Zeigen muß in sich selbst die Qualität tragen, daß das in ihm Gezeigte so gezeigt wird, wie es in Wahrheit ist.

Wie ist dann dieses Sich-Zeigen zu verstehen?

Das "Sich-Zeigen" als solches kann nicht durch etwas anderes als das "Sich-Zeigende" gesetzt sein. Das "Sich-Zeigen" muß im "Sich-Zeigenden" seinen Grund haben. Wenn das "Sich-Zeigen" durch etwas anderes als das "Sich-Zeigende" gesetzt wäre, besäße dieses Letztere nicht (an sich) die Qualität des "Sich-Zeigens" und daher auch nicht die des "Sich-in-Wahrheit-Zeigens". Die Wahrheitsfrage würde in diesem Fall auf das letzten Endes das Sich-Zeigen Begründende verschoben.

Daraus folgt, daß das Wahre in seiner *Wahrheitsqualität* nicht durch einen "Vernunftsprozeß" "erzeugt" werden kann. Die Vernunftsbewegung kann nur die Bedingungen des "Sich-Erzeugens" der Wahrheit und ihres "Sich-Zeigens" (der Einsicht in die

(66) Es ist einsichtig, daß das Wahrheitsmoment auch nicht in einer bloßen *Denkfreiheit* bestehen kann. Daß etwas "frei" (willkürlich) gesetzt wird, bedeutet nicht, daß es "wahr" gesetzt wird. Die *Freiheit* der Setzung bürgt nicht für ihre *Wahrheit*.

Wahrheit) in der Vernunft erzeugen. Nur in diesem sekundären Sinne ist die Wahrheit durch die Vernunft "erzeugt".

Das "*Sich-wahr-Zeigende*" muß also in sich selbst stehen als so "*seiend*" und als so "*sich-zeigend*". Nun besteht die Wahrheit (in Bezug auf die Vernunft) gerade in der *einsichtigen* (in der Vernunft!) *Geschlossenheit* des "Seins" und des "Sich-wahr-Zeigens", insofern etwas sich *zeigt*, wie es *ist*. Diese Geschlossenheit fordert, daß das "Sein" des sich Zeigenden das "Sich-in Wahrheit-Zeigen" enthält und daß das "Sich-Zeigen" in dieser Seinsqualität des Sich-in-Wahrheit-Zeigens innerlich und wesentlich *begründet* sei, und als begründet *einsichtig* sei.

Wie ist nun ein "Sein" zu verstehen, das in sich die innere Qualität des "In-Wahrheit-sich-Zeigens" (67) hat, und wie ist ein "Sich-Zeigen" zu verstehen, das in sich das Kennzeichen eines "wahren" Sich-Zeigens hat?

Dieses Sein muß in sich selbst die "*Bestätigung*" seines *Seins* und seines *Zeigens* haben, und insofern das Sich-Zeigen ein absolut verbindliches "Soll" offenbart, muß dieses Sein, als dieses Soll *erfüllend*, auftreten. Dieses Sein muß als sich selbst bestätigend und sein eigenes Soll erfüllend, als sich selbst und sein Soll rechtfertigend, auftreten.

Man muß hier auch bedenken, daß nicht nur das Soll der sich zeigenden Wahrheit absolut ist (die Wahrheit tritt absolut verbindlich vor der Vernunft), sondern daß auch die Vernunft nach der Wahrheit *als der absolut verbindlichen strebt*. Die Vernunft strebt (kraft ihres Wesens) nach einer *absoluten* Wahrheit, die eine absolute und restlose Gewißheit mit sich bringt und keinen möglichen Zweifel mehr zulassen kann. Die Unbedingtheit der sich-zeigenden Wahrheit entspricht also einem wesentlichen Anspruch der Vernunft, sich unbedingt (gerade nicht notwendig!) in Freiheit zu binden.

Mit vollem Nachdruck hat Descartes dieses Moment der auf die Wahrheit hingerichteten Vernunft betont. Die Radikalität des Zweifels, die Descartes aufdeckt, deutet nur auf die Tiefe des

(67) Wenn es sich zeigt.

Vernunftswillens zur absoluten Wahrheit. Die Vernunft kann in keiner Behauptung, in der noch "*aliquia ratio dubitandi*" ist, ausruhen (68). Ihr letztes Ziel ist eine "*veritas certissima et evidentissima*" (69), die keinen ernstesten *möglichen* Zweifel mehr zuläßt, indem das, was in ihr gezeigt wird, nicht nur "wahr" (im Sinne des unmittelbar erkannten Seins) ist, sondern darüber hinaus "*falsum esse non potest*" (70).

Dieses Sein der Wahrheit kann nicht ein "bloßes" Sein sein. Ein bloßes Sein garantiert nicht die Wahrheit seines Zeigens. Das bloße Sein enthält in sich nicht die Geschlossenheit von "Soll" und "Erfüllung", die die absolut verbindliche Wahrheit erfordert. Ein bloßes Sein, auch das "höchste Sein" (als solches *Sein!*), kann ein "trügerisches" Sein sein, kann als solches jedenfalls nicht die Einsicht (Überzeugung) gewähren, daß es *es selbst* (in seinem Zeigen!) sein soll. Das bloße Sein enthält in sich nicht (und *kann* nicht in sich enthalten), daß es, wenn es sich zeigt, sich in Wahrheit (so wie es *ist*) zeigt. Im "Begriff" dieses Seins ist nicht ausgeschlossen, daß sein "Zeigen" *nur* ein "Er-scheinen" sei. Das Sein trägt nicht in sich selbst das "*Wahr-Sein*" seiner "Erscheinung", d. h. das "Sich-wahr-Zeigen".

Damit erreichen wir das Niveau eines "metaphysischen Skeptizismus" (*metaphysica dubitandi ratio*). Das "höchste" (vorgeblich allmächtige) Sein kann ein "trügerisches" Sein sein und das Ganze der Erscheinung ein bloßer "Schein".

"Equidem non aliam ob causam de iis dubitandum esse postea iudicavi, quam quia veniebat in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quae manifestissima videntur. Sed quoties haec praeconcepita de summa Dei potentia opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem velit, facile ille

(68) "*Ad hoc autem non erit necesse, ut omnes esse falsas ostendam [...]* satis erit ad omnes rejiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero". (DESCARTES, *Meditationes de prima Philosophia*, A-T., VII, 18.

(69) Ebenda, A-T., VII 16.

(70) Ebenda, A-T., VII, 29.

esse efficere ut errem, etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri" (71).

Von hier aus muß die faktische "Evidenz" als letztes Wahrheitskriterium ausfallen, "possum enim mihi persuadere me talem a natura factum esse ut interdum in iis fallar quae me puto quam evidentissime percipere" (72).

Die Evidenz, insofern sie in sich nur enthält, daß etwas klar und deutlich als "(so)seiend" erscheint (sich zeigt), schließt nicht völlig aus, daß alles ein "bloßer Schein" ist. Die Wahrheit in ihrem strengen ideal-existenziellen Moment (es ist so, wie es sich zeigt) ist dadurch noch nicht gegeben. Weder das Sein, noch das als "Seiend-sich-Zeigen" tragen in sich die Geschlossenheit des "In-Wahrheit-sich-Zeigens".

Eine solche Evidenz kann auch nicht eine unbedingte Verbindlichkeit begründen. Die bloße Evidenz, daß etwas klar und deutlich als (so)seiend erscheint bzw. sich zeigt, besagt nur, daß jeder, der die Sache einsieht, die *Notwendigkeit* etwas zuzugeben, erfaßt. Eine solche Evidenz ist nur eine faktisch-feststellende Evidenz, die, insofern sie auf der Ebene der Faktizität bleibt, keine letzte absolute Verbindlichkeit begründen kann. Diese Evidenz enthält nur einen "Indikativ", aus dem kein "Imperativ" (kein imperatives Moment) kommen kann. Höchstens kann sie eine "*De-facto-Nötigung*" stiften, d. h. man sieht sich genötigt, etwas zuzugeben. Diese "*De-facto-Nötigung*" aber ist etwas wesentlich Verschiedenes von einer *unbedingten Verbindlichkeit in Freiheit*. Eine solche "*De-facto-Nötigung*" würde die "Freiheit zur Wahrheit" zerstören (73) und die Unbedingtheit der Wahrheit unverständlich machen. Eine "Notwendigkeit", die auf einer Faktizität beruht, kann nur eine "bedingte" Notwendigkeit sein. Im Wesen einer faktischen Notwendigkeit liegt, daß sie nur unter bestimmten

(71) "Meditationes de prima philosophia", A-T., VII, 36. (Siehe auch 22-23, 26).

(72) Ebenda, A-T., 70.

(73) Keine Faktizität kann Freiheit erzeugen. Die Faktizität wirkt notwendig "zwangsläufig" und durch "Determination".

Umständen bzw. innerhalb eines bestimmten "Faktizitätskomplexes" auftritt. Nun ist jede Faktizität als Faktizität etwas "Zufälliges" (die Fakta *als solche* haben keine strenge "Notwendigkeit" und könnten anders sein!), folglich kann eine "faktisch-feststellende" Evidenz keine Unbedingtheit bzw. Absolutheit, wie sie sich in jeder Wahrheitssetzung ausprägt, begründen. Eine Vernunftsetzung, die letzten Endes auf einer faktischen Evidenz beruht, ist entweder *willkürlich* oder *unfrei*, und auf alle Fälle immer *bedingt*.

Aus all dem folgt, daß die letzte Wahrheitsqualität einer Vernunftsetzung nicht in einem bloßen "(So-)seiend-sich-Zeigen" bestehen kann. Über das bloße "Sein", das bloße "Sich-Zeigen" und die bloße nachträgliche (nicht ursprüngliche!) Verbindung der beiden in dem "(So-)seiend-sich-Zeigen", muß man eine höhere Geschlossenheit des Seins mit seinem Sich-Zeigen, worin die unbedingte Wahrheit des Sich-Zeigens sich absolut ausweist, erreichen. Und das nicht nur faktisch, sondern genetisch, insofern *ersichtlich* sein muß, wie im Wesen (74) solches Seins die Qualität des "In-Wahrheit-sich-Zeigens" liegt und wie das "Sich-Zeigen" aus einem "In-Wahrheit-sich-zeigenden-Sein" resultiert.

§ 16

Die Genesis der Wahrheitssetzung (Behauptung) muß nach dem oben Gesagten folgende Momente enthalten: Anspruch auf die unbedingte Wahrheit der Behauptung (Wahrheitssetzung) und Erfüllung des in diesem Anspruche gesetzten Solls; unbedingte Verbindlichkeit des Behauptens und zugleich volle Freiheit, gegenüber einer bloßen Willkür und einer "De-facto-Nötigung". Alle diese Momente sollen aus dem genetischen Grunde der Wahrheitssetzung und in einer *geschlossenen Einheit* verstanden werden. Von hier aus fragt sich nun: Welche Art von "Sein" und "Sich-

(74) Hier wird der Begriff Wesen nicht mehr im Sinne von bloßer Essenz, sondern im Sinne ursprünglicher Einheit von Essenz und Existenz verwendet.

Zeigen" muß das letzte konstitutive Moment der Wahrheit haben, um alle diese Momente in ihrer Einheit zu tragen?

Es wurde schon ausgeschlossen, daß das "Sein" der Wahrheit im "bloßen Sein" oder "Muß-Sein" besteht. Das Auftreten der Wahrheit kann nicht als ein "Seiend- oder Muß-seiend-sich-Zeigen" verstanden werden. Weder die Unbedingtheit des Wahrheitsanspruches in der Behauptung noch seine (gebundene) Freiheit wären dann zu verstehen.

Wenn sowohl das "Sein" als auch das "Muß-Sein" hier auszuscheiden sind, bleibt nur das "Soll-Sein" übrig. Würde darin das letzte konstitutive Moment der Wahrheit bestehen?

Man fragt damit zunächst, ob das "Soll-Sein" die Wahrheit *in sich selbst und in ihrem Sichsetzen in der Vernunft* (Behauptung) begründen kann, und falls ja, wie dieses "Soll-Sein" zu verstehen ist.

Die Unbedingtheit der Wahrheitssetzung bzw. des Wahrheitsanspruches der Behauptung fordert, daß das Behauptete in Wahrheit so sei, wie es behauptet wird. Hinter einer solchen unbedingten Behauptung muß ein "Sein" stehen, das in sich selbst den Grund seiner selbst und des "Sich-in-Wahrheit-Zeigens" hat. Darüber hinaus muß in der Wahrheitsbehauptung *einsichtig* sein (nicht etwa nur geglaubt werden), daß der Wahrheitsanspruch der Behauptung *erfüllt* ist, d. h. daß die Wahrheit getroffen ist. Nun werden, wie sogleich bewiesen wird, alle diese Bedingungen durch das "Soll-Sein" und sein Auftreten in der Vernunft vollständig erfüllt. (Später wird sich zeigen, daß *nur* das "Soll-Sein" alle diese Bedingungen erfüllen kann).

Das hier gemeinte "Soll-Sein" muß als "Gut-Sein" verstanden werden. Man kann das "Soll-Sein" auch als ein "Sollen" im Sinne des kantischen kategorischen Imperatives auffassen. Dies würde das "Soll-Sein" in ein bloßes (praktisches) "Gesetz" verwandeln. Das "Soll-Sein" würde in diesem Fall nur die *Faktizität* eines Gebotes darstellen.

Eine bloße Gesetzmäßigkeit *gründet* nicht in sich selbst. Das innere lebendige Sollen und das "Willensmoment" der *konstituierenden* Selbstbehauptung des "Gut-Seins" ist in einem solchen

Gesetze zur statischen "Norm" geworden. Diese Gesetzmäßigkeit ist nur als "abstraktes", von dem Leben des "Gut-Seins" getrenntes Moment zu verstehen. Das Gesetz kann nur der "abstrakte" Stellvertreter des "Gut-Seins" sein. In diesem Sinne muß es als der "tote Absatz" des lebendigen Guten betrachtet werden. Insofern jede Gesetzmäßigkeit als solche des "willentlichen" Selbstbehauptungsmomentes entbehrt, enthält sie nicht in sich selbst ihre eigene "Genesis". Sie stellt nur das abstrakt-faktische Resultat einer Genesis dar (75). Insofern eine Gesetzmäßigkeit in sich ihre eigene Genesis nicht trägt, trägt sie auch nicht ihr eigenes Sein und kann sie auch nicht eine *einsichtige* absolute *Kategorizität* besitzen. Sie kann nur entweder "problematisch" (insofern auf ein Anderes verwiesen ist) oder "faktisch" gelten. Das letzte ist der Fall des kantischen kategorischen Imperatives, der, insofern er "bloße" Norm (von dem "Gut-Sein" gelöste bloße Formalität) sein soll, keine "einsichtige" Selbstsetzung ermöglichen kann; er selbst bleibt als etwas "Faktisches" da. Nun ist klar, daß man zu einer *einsichtigen Kategorizität* kommen muß, wenn man die Willkür, die "De-facto-Nötigung" oder die Blindheit vor dem Guten überwinden will. Sonst rechtfertigt das Soll *nicht* seinen eigenen Anspruch (und erfüllt ihn auch nicht).

Weil das Gesetz in sich selbst nicht besteht, d. h. sich selbst nicht "ergreift", kann es auch nicht die Vernunft "ergreifen". Ihm fehlt der "Hoheitscharakter" des Guten. Das Gesetz steht vor der Vernunft als ein "äußeres" Sollen, das man "respektiert" oder "annimmt"; es selbst aber vermag die Vernunft nicht zu ergreifen, zu durchdringen und innerlich zu verwandeln. Daraus folgt auch, daß ein solches Gesetz eine Forderung darstellt, die es selbst nicht "erfüllen" kann. Weil das Gesetz sich selbst nicht schafft und konstituiert, kann es auch nicht "erfüllen", was in ihm "gesetzt" ist. Insofern das Gesetz nur der *abstrakte* Stellvertreter des Guten

(75) "Offenbar ist in dem Soll [als Gut-Sein] eine innere Selbstkonstruktion ausgedrückt: ein inneres, absolutes, rein qualitatives sich selber Machen und auf sich selber Ruhen". (J. G. FICHTE, Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804, X, 219).

ist, kann es nicht ein neues konkretes Leben *erzeugen*, worin die Erfüllung des im Gesetze gesetzten Anspruches bestände. Es *überzeugt* nicht.

Wenn man das alles bedenkt, sieht man ein, daß, wenn ein "Soll-Sein" der Wahrheitssetzung zugrunde liegen soll, es nicht als ein "Sollen" im Sinne einer imperativen Gesetzlichkeit verstanden werden kann. Einem solchen Sollen fehlen wesentliche Grundcharaktere, die oben (§ 14, 15) dem letzten konstitutiven Moment der Wahrheit zugeschrieben wurden. Aus diesem "Soll-Sein" könnte das "oberste gesetzliche" Moment der Wahrheitsbehauptung, d. i. "das feste unerschütterliche Beruhen der Vernunft" (76) nicht stammen.

Man darf auch nicht das "Soll-Sein" als bloße —erwünschte oder imperativ gesetzte— Possibilität, als etwas, das "*noch-nicht-ist*" aber "*sein soll*" verstehen. Nach dieser Auffassung ergäbe sich: das, was sein soll (das Gute) würde nicht mehr sein, was sein soll, d. h. würde nicht mehr "gut" sein, wenn es realisiert würde. Das Absurde in dieser Folgerung ist offensichtlich.

Das "Soll-Sein" besteht also weder in der bloßen Gesetzlichkeit, noch in einer "optativen" oder "imperativ gesetzten" Möglichkeit. Das Soll-Sein bezeichnet ursprünglich das *Gut-Sein*, das *existierende* Gute, als das "Ideal-Reale". das als *solches ist* und *sein soll*.

Es geht nun um die Frage, ob das letzte Moment der Wahrheit selbst und ihrer Offenbarung als Wahrheit *in diesem Soll-Sein* bzw. Gut-Sein und *nur* in ihm bestehen kann.

§ 17

Etwas wird zweifellos als "Wahrheit" gesetzt, insofern die geschlossene Einheit von "Sein" und "Sich-Zeigen" in ihm und in seiner "Gegebenheit" einleuchtet, so daß die ihm entsprechende Behauptung zu der Erfüllung ihres Wahrheitsanspruches gelangt.

(76) J. G. FICHTE, "Die Bestimmung des Menschen", II, 295.

Wichtig ist hier, daß diese Einheit von Sein und Sich-Zeigen, von Anspruch und Erfüllung nicht "geglaubt" oder durch "blin-des Dafürhalten" angenommen wird, sondern *einsichtig* ist. Andererseits muß das "Sich-in-Wahrheit-Zeigende" (weil die Behauptung der Wahrheit sich in Freiheit vollzieht) neben dem Unbedingtheitscharakter ein freiheitsermöglichendes Moment in sich haben.

Oben wurde gezeigt, daß das Sein als solches sich nicht "bewahrheitet" und daß ein "Muß-Sein" auch als ein "Müssen" zur Unwahrheit denkbar ist. Das trifft das "Soll-Sein" nicht. Insofern das "Soll-Sein" neben dem Seinscharakter den Sollenscharakter hat, enthält es *absolut* die geschlossene Einheit von "Sein" und "Sich-in-Wahrheit-Zeigen" und schließt *absolut* jede mögliche "Täuschung" aus. Ein "Sollen" zur "Unwahrheit" ist etwas in sich Widersprüchliches und völlig Udenkbares. In diesem Fall hätten wir ein "Sollen", das zugleich ein "Nicht-sein-Sollen" sein sollte.

Auch als bloßer "Schein" kommt ein "Soll-Sein" nicht in Frage, weil das "Soll-Sein" das ist, was in der ganzen Fülle des Seins sein soll. Das Soll-Sein als solches fordert, daß seine Realisation voll eintritt. Es enthält ein "Totalitätsmoment" (77), das fordert, daß alles in ihm enthaltene Ideale realisiert ist. Dieser wesentliche Realitäts-Idealitätscharakter des Soll-Seins als solchen schließt ein Soll-Sein als bloßen Schein vollständig aus. Es würde kein Soll-Sein mehr, sondern nur ein "Soll-Schein" sein, was in sich widersprüchlich ist.

Die *Geschlossenheit* von "Sein" und "Sich-in-Wahrheit-Zeigen", die im Soll-Sein auftritt, gründet letztlich in der "*Selbstständigkeit*" des Soll-Seins.

a) Das Soll-Sein steht und gründet in sich selbst. Weil das Soll-Sein ein *unbedingtes* und *restloses* Sollen enthält, muß es in sich selbst gründen. Wenn es in einem Anderen gründete, dann könnte man nicht behaupten, daß es *absolut* sein sollte. Die Frage nach dem Sollen und seiner Rechtfertigung müßte auf dieses An-

(77) Siehe, R. Lauth, op. cit., S. 94.

dere verschoben werden. Andererseits ist es völlig undenkbar und im Grunde widersprüchlich, daß ein Sollen aus etwas anderem als einem Sollen (es müßte ein bloßes Sein oder ein Muß-Sein sein!) kommen könnte.

Treffend hat Fichte dieses Moment jedes Soll-Seins ausgedrückt. "Offenbar ist in dem Soll eine innere Selbstkonstruktion ausgedrückt: ein inneres, absolutes, rein qualitatives sich selber Machen, und auf sich selber Ruhen" [...] "Das Soll trägt durchaus alle Kennzeichen des im Grundsatzes eingesehenen Seins an sich, ein innerlich lebendiges von sich, durch sich, in sich schaffend und tragend sich selber" (78).

Insofern das Soll-Sein sich selbst begründet, steht es nicht als ein Faktum *da*. Das würde seinen Sollcharakter völlig zerstören. Ein Faktum als solches *soll* (positiv!) nicht sein, auch wenn es sein *kann* oder *muß*. Das Eigene des Soll-Seins liegt darin, daß es als sich selbst (absolut) bezeugend und rechtfertigend besteht. Im Soll-Sein stehen das Sein und das Soll nicht auseinander getrennt, sondern in einer geschlossenen Einheit, durch die etwas ist, wie es sein soll und weil es sein soll. Der beste Ausdruck für dieses innere Verhältnis wäre dieser: das Soll-*sein* ist das Sein-*Sollen*, oder das Gut-Sein ist das Gut-sein. Es ist einsichtig, daß alle diese Charaktere einem bloßen Faktum nicht zuzuschreiben sind.

b) Weil das Soll-Sein sich selbst bezeugt, vermag es auch die Vernunft zu "überzeugen" d. h. sich vor der Vernunft als sich selbst rechtfertigend und die Vernunftsansprüche erfüllend aufzutreten. Weil das Gut-Sein sich selbst und durch sich selbst sich absolut rechtfertigt, findet die Vernunft die Erfüllung ihrer Ansprüche eben in dieser totalen Annahme bzw. Behauptung des Guten. Wenn das Gut-Sein das absolut Letzte ist, kann man nicht denken, daß die Vernunft in etwas anderem als in der totalen (nicht nur theoretischen!) Bejahung und Annahme des Guten ihre letzte Erfüllung finden kann. Das Gut-Sein enthält ja in

(78) J. G. FICHTE, "Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804", X, 219.

seinem Soll die Erfüllung desselben, insofern das, was es fordert, *zugleich* das Erfüllende ist.

Das Soll-Sein enthält auch neben dem *Unbedingtheitscharakter*, der ihm als Gut-Sein innewohnt und es von jedem faktisch-bedingten Müssen unterscheidet, ein wesentliches *freiheitsermöglichendes* Moment. Das Soll-Sein ist nur als ein *Aufruf* zur Freiheit zu verstehen. Das Sollen setzt notwendig voraus, daß man *nicht muß*. Andererseits ist die Freiheit selbst nur in Bezug auf ein Sollen denkbar, so daß man nur einem Sollen gegenüber "frei" sich verhalten kann. Es hat keinen Sinn von Freiheit (nicht von Willkür!) in Bezug auf ein bloß faktisches Sein oder ein Muß-Sein zu sprechen.

Im Soll-Sein vollzieht sich die Synthese von Freiheit und Unbedingtheit in dem freien *Sich-absolut-(Ver-)Binden* der Vernunft.

Das Soll-Sein als Gut-Sein tritt also auf mit allen Charakteren, die wir oben von dem "Sich-in-Wahrheit-Zeigenden" gefordert haben. Oder anders ausgedrückt: das sich in Wahrheit-Zeigende tritt mit den Charakteren des Gut-Seins auf. Von hier aus erscheint das Wahr-Sein als ein Moment des übergreifenden Gut-Seins.

Nun fragt sich aber noch ob das Wahr-Sein *nur* als Moment des Gut-Seins zu verstehen ist und nur als solches auftreten kann.

§ 18

Die hier letzten Endes entscheidende Überlegung ist diese: Nur eine einsichtige Wahrheit (*als* Wahrheit einsichtig!) hat Sinn und Bedeutung für die Vernunft und ist *als* Wahrheit anzunehmen; andererseits: nur wenn die Wahrheit im Gut-Sein gründet, ist sie *als* Wahrheit einsichtig.

Unsere erste Behauptung ist leicht zu beweisen. Wenn man von der Wahrheit nicht verlangt, daß sie *als* Wahrheit "einsichtig" sei, könnte jede Vernunftssatzung wahr sein. Wir hätten kein Wahrheitskriterium mehr, und an Stelle einer Behauptung könn-

ten wir mit demselben Recht, das heißt mit demselben "Unrecht", ihre entgegengesetzte setzen (79).

Daraus folgt, daß eine Begründung der Wahrheit auch dieses Wahrheitskriterium begründen soll. Man muß hier aufzeigen, *warum* etwas als wahr "*wahrgenommen*" werden kann und *worauf* die Wahrheitsvergewisserung (ich weiß, daß es wahr ist!) gründet. Unsere These lautet: *Nur wenn das Wahre als Gut-Sein auftritt, kann es als "Wahres" gelten.*

1) Aus dem oben (§ 16, 17) Gesagten folgt *negativ*, daß *nur* das Soll-Sein bzw. Gut-Sein das letzte wahrheitskonstituierende Moment sein kann, insofern sowohl das bloße Sein als das Muß-Sein als Sein der Wahrheit auszuschließen waren.

2) Nun versuchen wir einen *positiven* Beweis aufzustellen. Die geschlossene Einheit von Sein und Sich-Zeigen, die die auftretende Wahrheit als solche impliziert, fordert in dem sich-zeigenden Sein ein positives, in ihm begründetes Moment, sich so zu zeigen, wie es in Wahrheit ist. Dieses Moment muß ein "freies" Moment sein, weil es nur als frei in sich und für sich einsichtig begründet ist und Freiheit und Einsichtigkeit (der Behauptung) ermöglichen kann. Nun enthält ein freies "Sich-in-Wahrheit-Zeigen" ein freies "Sich-in-Wahrheit-Zeigen-Wollen". Dieses letztere "Willensmoment" kann man "Wahrhaftigkeit" nennen, insofern letztere nur dieses "willentliche" (Wille im weitesten Sinne!) Moment des Sich-in-Wahrheit-Zeigens bezeichnet.

Nur wenn das "Sich-zeigende-Sein" innerlich (aus sich und durch sich) wahrhaftig ist, ist die Wahrheit des Sich-Zeigens gesichert. Alle anderen Momente müssen auf dieses letzte Moment zurückgeführt werden, so daß, wenn dieses ausbleibt, sich alle anderen als unzureichend erweisen.

Nun ist die Wahrhaftigkeit ein Teilmoment des Gut-Seins. *Was immer gut ist, steht zu seinem Soll und Sein.* Andererseits setzt Wahrhaftigkeit den "Willen" nicht zu täuschen voraus, der nur aus dem Gut-Sein letztlich zu verstehen ist.

(79) Damit ist nicht gesagt, daß jede Wahrheit "unmittelbar" einsichtig sein muß.

Dazu kommt noch eine andere Überlegung. *Nur* wenn das "Sein" der Wahrheit ein Soll-Sein ist, begründet es sich selbst und überwindet es die bloße Faktizität des "Da-Seins". Nur das Gut-Sein enthält in sich seine eigene rechtfertigende Genesis, insofern es nicht bloß ist, sondern ist, *weil* es sein soll (Einheit von Idealität und Realität).

Darüber hinaus muß man bedenken, daß *nur* ein Soll-Sein eine echte Verbindlichkeit und Absolutheit begründen kann. Ein bloßes Sein und ein bloßes als so seiend sich Zeigendes bleiben noch auf der Ebene des Indikatives und enthalten als solche keine unverbrüchliche Forderung und daher keine Verbindlichkeit, die als ein Soll nur aus einem Sollen entstehen kann.

Die unbedingte Verbindlichkeit der Wahrheit muß die Verbindlichkeit eines Soll-Seins sein. Die Wahrheit ist nicht etwas, das behauptet werden kann oder behauptet werden muß, sondern etwas, das bejaht werden soll.

Auch die "Einsichtigkeit" der Wahrheitssetzung wird *nur* durch ein auftretendes Soll-Sein garantiert. Die Wahrheit der Vernunftsetzung ist von der Wahrhaftigkeit des Gut-Seins garantiert, aber es genügt hier nicht, an diese Wahrhaftigkeit zu "glauben" oder sie blind anzunehmen. Man muß sie *einsehen*. Nur dann "besitzen" wir die Wahrheit, nur dann wissen wir, warum wir etwas in Wahrheit wissen. Wenn das sichzeigende Sein ein Soll-Sein ist, so sieht man zugleich ein (80), daß es "wahrhaft" ist. Wenn das sich-zeigende Sein als bloßes Sein (oder Muß-Sein) gedacht wird, dann sieht man in ihm keinen Grund, warum es wahrhaftig sein soll. Man kann das annehmen oder daran glauben, aber damit sind wir auf einmal außerhalb des Denkens, das immer "Einsicht" verlangt.

Nur weil dieses jeder Vernunftsbehauptung wesentliche Einsichtigkeitsmoment vergessen wurde, war es möglich, den letzten Grund der Wahrheit in einer bloßen "Entdeckung" oder "Enthüllung" zu sehen. Man muß hier immer fragen: wie weiß ich, daß es eine echte Enthüllung ist? Wo ist das Kriterium da-

(80) Das haben wir schon bereits § 17 gezeigt.

für? Diese einfache Frage hätte gezeigt, daß es im Grunde hier keine "Einsicht" gab (81).

Hier möchten wir zwei Mißverständnissen ausweichen.

Unsere These, daß das Wahr-Sein als ein Moment des Gut-Seins zu verstehen ist, bezieht sich nicht auf jede einzelne Wahrheit, sondern, wie bei Descartes, auf das letzte, alle anderen "Wahrheiten" ermöglichende und tragende Wahr-Sein. Unsere These hat einen Sinn nur im Hinblick auf die oben (Siehe I. und II. Kapitel dieses Teiles) erreichte absolute Wahrheit, die den Ursprung und den Sinn jeder Wahrheitssetzung enthält (82).

Unsere Auffassung der Wahrheit vertritt auch nicht eine Verdoppelung des Seins der Wahrheit in ein Wahr-Sein und ein Gut-Sein. Das Gut-Sein (Wahrhaft-Sein oder Soll-Sein) der Wahrheit ist das einzige ursprüngliche Sein der Wahrheit, insofern es in sich selbst besteht, sich absolut rechtfertigt und als einziges Wahr-Sein auftreten und die Vernunft befriedigen kann.

§ 19

Nun taucht eine entscheidende Frage auf: Wie ist dieses letzte Sein der Wahrheit zu "erfassen"? Wie ist die Wahrheit in ihrer letzten Wahrheitsqualität einsichtig? Wie tritt sie auf?

Es wurde schon gezeigt, daß das Erfassen der Wahrheit durch die Vernunft weder ein passives Schauen noch ein aktiv-produktives Setzen sein kann. Das waren dennoch nur negative Bestimmungen des geistigen Aktes der "Wahrheits-wahr-nehmung": Aber wie ist positiv dieser Akt zu "bestimmen", ohne das Wahr-Sein in ein faktisches Sein zu verwandeln und die Wahrheitsverbindlich-

(81) Descartes hat dieses letzte Wahrheitskriterium ganz radikal gesucht. Auf der Suche nach einem "einsichtigen" Wahrheitskriterium kam er zu Gott als dem *absolut Guten* der allein eine echte Wahrheitsvergewisserung garantieren könnte. *Meditationes...*, A-T., VII, 15: 36.

(82) Allerdings gibt es einen eigenen Modus der Mitteilung der Wahrheit aus dem Gut-Sein an alle objektiven Wahrheiten. (Siehe unten Kap. IV, § 3).

keit zu einer unfreien und bedingten "De-facto-Nötigung" zu degradieren?

Oben wurde gezeigt, daß das Verhältnis Vernunft-absolute Wahrheit als ein "Bejahensverhältnis" zu deuten ist. Nun versuchen wir, mittels einer Reflexion über dieses Bejahen der Wahrheit, eine positive Bestimmung des geistigen Aktes der Erfassung der Wahrheit in ihrer letzten Wahrheitsqualität zu erreichen.

Das echte Bejahen hat eine Mittelstelle zwischen einem passiven Anschauen und einem aktiv-produktiven Setzen. Andererseits ist jede Bejahung weder ein rein intellektueller Akt noch ein bloßes Wollen. Gerade in diesem besonderen Charakter der Behauptung findet man das entscheidende Moment der Wahrheitserfassung.

Die Wahrheit muß "gegeben" werden und gerade mit dem begleitenden "Bewußtsein" daß sie die Wahrheit ist. Sie soll in sich das Wahrheitszeichen tragen. Es wurde gezeigt, daß dieses Zeichen der Charakter des Gut-Seins und darin des "Wahrhaftig-Seins", ist.

Aber die *Erfassung* der Wahrheit kann keine bloße "Gegebenheit" sein. Dann würde sie als eine bloße Faktizität *da* stehen und ihr ganzer Verbindlichkeitscharakter würde verloren gehen. Die Wahrheit muß von uns sozusagen als "unsere" Wahrheit *anerkannt* und aus der Tiefe unserer Vernunft als deren letzte Erfüllung *bejaht* werden. In der Tiefe unserer Vernunft sollen wir wissen, daß sie, *die Wahrheit*, zugleich *unsere Wahrheit* ist, und daß sie nicht nur Aufforderung, sondern zugleich Erfüllung und Befriedigung ist. Nur so kann sie "absolut" verbindlich bejaht werden. Nur so ist es möglich, daß man auf Grund letzter Wahrheitsvergewisserung bereit ist, das äußere leibliche Leben zu opfern, um die Qualität der Wahrheit (83) zu bejahen.

Offensichtlich haben wir es hier weder mit einem reinen intellektuellen Akt und einem bloßen Schauen (daraus könnte keine

(83) In allen diesen Fällen opfert man das Leben für etwas, das *als wahr* "behauptet" wird. Das Entscheidende ist hier die "Wahrheitsqualität", die an einer solchen Behauptung haftet.

Verbindlichkeit entstehen!) noch mit einer bloß "volitiven" Gemütsbewegung oder einem in sich selbst gegründeten "Setzen" der Wahrheit durch die Vernunft, zu tun. Man hat eine echte Einsicht in die Wahrheit als solche, und die Behauptung wird von dieser Einsicht, die als solche unabhängig von der behauptenden Vernunft auftritt, getragen.

Wenn sowohl das aktive als das passive Moment sich als unzureichend erweisen das Wesen der Erfassung der Wahrheit zu charakterisieren, dann bleibt als einzige Möglichkeit, eine besondere Art geistiges Geschehens, die als "*mediale*" (84) zu bezeichnen ist und die das aktive und passive Moment der Wahrheitswahrnehmung in eine höhere Einheit bringt.

Wenn man an das oben gezeigte Auftreten der Wahrheit in der Vernunft denkt, sieht man ein, daß in ihm verschiedene Momente in der geschlossenen Einheit *eines* geistigen Geschehens, das wir als "*Ergriffenwerden*" bezeichnen können, eingeschlossen sind.

a) Zuerst ist zu sagen: *Die Wahrheit "ergreift" sich selbst*, d. h. sie erzeugt und bezeugt sich selbst als vollständigen Ursprung und Sinn ihrer selbst. Die Wahrheit setzt sich selbst in ihrer eigenen Helligkeit und leuchtet in ihrem eigenen Lichte.

Zweitens vollzieht sich aber dieses "*Sich-Ergreifen*" der Wahrheit in uns, d. h. die Wahrheit ergreift sich selbst (für unser Einsehen), insofern sie "bejaht" wird, bzw. insofern die Vernunft von der Wahrheit "ergriffen" wird; am besten gesagt: sie —die Wahrheit— *ergreift sich in der Vernunft*.

b) *Die Vernunft wird von der Wahrheit "ergriffen"*, sie "fühlt" sich in die Wahrheit hineingetragen oder hineingerissen (85). Dieses "*Ergriffenwerden*" ist kein "*von außen*" "*Gepacktwerden*", sondern (weil die Wahrheit der Ursprung und Sinn der

(84) Siehe in diesem Zusammenhang R. Lauth, "Sittliche Wertung und Gutsein", Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim-Glan, IX/2, S. 372-376.

(85) Wir sprechen von der "letzten", alles andere tragenden Einsicht in die Wahrheit.

Vernunft ist!) ein *“Von-ihrem-Ursprung-selbst ergriffen-”* und *“In-ihren-letzten-Sinn-hineingenommen-sein”* der Vernunft.

Insofern das alles nicht durch Nötigung oder Gewalt, sondern kraft der Wahrheitsqualität als solcher geschieht, vollzieht sich dieses Ergriffenwerden aus und in der Freiheit der ergriffenen Vernunft, so daß das Ergriffenwerden ein *“Sich-ergreifen”* (ein freies sich Überzeugen-lassen von der sich bezeugenden Wahrheit) darstellt (86).

In dieser *“Ergriffenheit”* von der Wahrheit beruht letzten Endes der absolute Verbindlichkeitscharakter der Wahrheitsoffenbarung. Die Vernunft wird *“ergriffen”*, d. h. *emporgehoben* auf eine Ebene absoluter Gewißheit, wo kein Zweifel (auch in dem Fall, daß ein Zweifel faktisch käme!) die Unerschütterlichkeit der Wahrheitsbehauptung schwächen kann (87).

In diesem aktiv-passiven, d. h. medialen *“Sich-Überzeugen”* erreicht die Vernunft ihre eigentliche Erfüllung, die sich in einem tiefen *“Erfüllungsgefühl”* dokumentiert. Damit a) bestätigt die ergreifende Wahrheit sich selbst, insofern durch sie die Erfüllung hervorgerufen ist; b) bestätigt sich selbst die bejahende Vernunft in ihrer Bejahung, insofern in ihr die Vernunft zu ihrer Erfüllung gelangt ist.

Sowohl die Wahrheit als die bejahende Vernunftshandlung *“bewahrheiten”* sich selbst in der erzeugten Erfüllung. Hier haben wir eine höhere Einheit:

a) *von Passivität und Aktivität* (Subjektivität und *“Objektivität”*) die so zu formulieren ist: Die Wahrheit steht, bejaht und rechtfertigt sich selbst durch und in der bejahenden Vernunftsetzung. Die Wahrheit setzt sich in uns an sich.

b) *von Wollen und Einsehen*. Hier stehen wir vor einem

(86) Der deutschen Sprache gebricht es an der medialen Form (Ergreifen im Ergriffenwerden), die wir hier meinen.

(87) Diese Unerschütterlichkeit kann auch bei vielen und ungelösten Schwierigkeiten und Dunkelheiten, die sie umgeben, völlig bestehen. Sie gründet nicht darin, daß *alles*, *“verstanden”* ist, sondern darin, daß *dies* *“begriffen”* ist, oder noch besser, daß darin die Vernunft von diesem *“ergriffen”* ist und *dies* ergreift.

intellektuell-volitiven Akt. Das Ganze vollzieht sich in der vorgängigen Einheit von "*Einsicht-Gefühl-Wollen*". Die Bejahung der Wahrheit ist durch die Einsicht in die Wahrheit und in eins damit durch das willentliche Moment, sich der Wahrheit hinzugeben, getragen und alles vollzieht sich innerhalb des "Erfüllungsgefühls", daß es gut und wahr ist. Das hier letzte und entscheidende Moment ist so auszudrücken: Ja, es ist wahr, es ist gut.

In dieser höheren Einheit erfüllen sich also alle notwendigen Charaktere der Wahrheitssetzung, und wer diese Einheit nicht verstanden hat, kann auch das ursprüngliche Phänomen (Sich-Zeigen) der Wahrheit nicht erfassen.

§ 20

Nun haben wir die notwendige Höhe erreicht, um die oben (§ 11) aufgeworfene Frage: Ist das absolute Wahr-Sein als "Person-Sein" zu verstehen?, wieder aufzunehmen. Das erreichte "mediale" Verhältnis zwischen absoluter Wahrheit und Vernunft bietet uns auch die beste Grundlage (von der "spekulativen" Vernunftstätigkeit aus!) für eine positive Antwort auf diese Frage.

Im Mittelpunkt steht auch hier die "Ergriffenheit" der Wahrheit und der mediale Charakter der Wahrheitssetzung. Die Bestimmung des "Seinsmodus" sowohl der absoluten Wahrheit als der Vernunft, wird hier durch eine Reflexion über die Ergriffenheit versucht. Das ist auch der einzig mögliche Weg für ein transzendental durchgeführtes Denken. Das Endresultat dieser Reflexion wird sich so formulieren lassen: Das tiefste Verhältnis: Vernunft-absolute Wahrheit ist ein "personales" Verhältnis, so daß das absolute Wahr-Sein nicht als eine "konkrete Totalität", sondern als ein letztes "Person-Sein" (in einem Sinne, der noch zu erklären ist) zu verstehen ist.

A) Wenn das Verhältnis: Vernunft-absolute Wahrheit notwendig als ein "Ergriffenheitsverhältnis" zu denken ist, dann ist Folgendes zu bemerken:

Die absolute Wahrheit *ergreift sich*, d. h. setzt sich unbedingt

als vollständigen Ursprung und Sinn ihrer selbst, besteht in sich selbst und rechtfertigt sich selbst absolut in ihrem eigenen Lichte. Von hier aus (aus ihrer "Selbstergriffenheit"!) ergreift die absolute Wahrheit die Vernunft, aber nicht durch Nötigung oder Gewalt, sondern kraft ihrer eigenen "Selbstergriffenheit" d. h. kraft ihrer eigenen Hoheit und Helligkeit. Das alles setzt in der Vernunft ein Moment des "Sich-frei-ergreifen-Lassens" (Sich-überzeugen-Lassens) voraus. In diesem "Sich-ergreifen-Lassen" ergreift zugleich die Vernunft sich selbst:

a) als *freies, in sich selbst bestehendes Sein*, das von sich selbst *Besitz* hat und der *freie* Ursprung seiner Handlungen (des "Sich-ergreifen-Lassens" und des an die absolute Wahrheit "Sich-absolut-Verbindens") ist.

b) als *nur aus der absoluten Wahrheit und durch die absolute Wahrheit lebendes Sein*, insofern es in ihr seinen Ursprung und Sinn hat.

Dem "medialen" Charakter der Wahrheitssetzung entspricht also eine "mediale" Seinsart der Vernunft selbst, die "gebundene Freiheit" und "freie Gebundenheit" ist.

Unter diesem Gesichtspunkt stellt das Verhältnis Vernunft-absolute Wahrheit eine besondere, über alle Faktizität hinausgehende, Einheit von verschiedenen Momenten dar, die sich wechselseitig bedingen und implizieren, ohne ihre eigene ursprüngliche Radikalität zu verlieren. Hier bilden das "In-sich-Bestehen" und das "Getragen-Sein" eine geschlossene Einheit, wo alles *zugleich* und *mit demselben Schlag* gesetzt ist. Aber wechselseitige Implikation bedeutet nicht "Undifferenziertheit". Gerade hier wird die Implikation durch eine strenge und radikale Differenzierung ermöglicht. Nur wenn die verschiedenen Momente in aller Strenge und Radikalität genommen werden, kann man die in diesem Ergriffenheitsverhältnis gesetzte Implikation verstehen. In diesem Verhältnis verschwindet jedes Moment in seinem tiefsten Sinne, wenn das ihm gegenüberstehende Moment nicht in all seiner Selbständigkeit genommen wird. Ohne ein absolutes und unbedingtes "In-sich-Bestehen" der absoluten Wahrheit, besitzt sie keinen "Hoheitscharakter" und kann sie nicht "ergreifend" wer-

den. Ohne ein "In-sich-Bestehen" der Vernunft in sich selbst kann sie nicht die absolute Wahrheit positiv in einem *freien* "Sich-ergreifen(-Lassen)" behaupten. Die Wahrheit könnte in diesem Falle sich nur "von außen her" und durch "Nötigung" durchsetzen. Damit müßten die Hoheit und die unbedingte Verbindlichkeit der Wahrheit und die Absolutheitsqualität der Wahrheitssetzung in der Vernunft verloren gehen.

B) Dies wird einsichtiger, wenn man das Verhältnis Vernunft- absolute Wahrheit als ein *Aufrufsverhältnis* versteht.

Hier steht im Mittelpunkt der Aufruf der Wahrheit.

Jeder Aufruf impliziert (konstitutiv) einen Aufrufenden und einen Aufgerufenen. Die Bestimmung des Seinsmodus des Aufrufenden und des Aufgerufenen kann nur in einer Reflexion über dieses Aufrufsverhältnis selbst und seine ermöglichenden Bedingungen erreicht werden.

Jeder Aufruf als solcher enthält eine "Bestimmung" zu etwas. Der Aufruf ist immer Aufruf zu etwas. Insofern der Aufruf zur Wahrheit die Freiheit des Aufgerufenen bewahren soll, kann diese "Bestimmung" nicht als "Determination", sondern nur als "Aufforderung" verstanden werden.

Diese Aufforderung ist, weil sie eine Verbindlichkeit in der Freiheit enthält, letzten Endes eine "Anbestimmung" zur Freiheit (die Freiheit des Aufgeforderten) und aus Freiheit (die Freiheit des Auffordernden), die eine höhere Synthese von Willkür und Determination darstellt.

Insofern diese Aufforderung sich innerhalb der Freiheit vollzieht, kann sie nicht als Objekt oder faktisch vorhandene bzw. "sachliche" Bestimmung verstanden werden. Daraus ergibt sich, daß die Aufforderung nicht in einer faktischen "Evidenz" konstatiert, sondern nur im "Aufgerufen-werden" ergriffen werden kann.

Der Aufruf als solcher zielt auf die "Antwort". Diese ist positiv als "Bejahung" des Aufgegebenen und als "Handlung", die das Aufgegebene in der Tat verwirklicht, zu verstehen. Formal gesehen haben wir a) die Setzung eines Sinnes, b) der auf eine

(freie) Sinnsetzung geht, c) die in Rückbezogenheit auf ihn und mit ihm zusammen in sich selbst (als Sinnsetzung!) sinnvoll wird.

Hier stehen wir vor einem Sinn, der auf Sinn geht, und genommen wird als auf diesen Sinn gehend, in dem zweiten (annehmenden) Sinn sich krönend, welcher Sinn auf den ersten Sinn zurückbezogen ist und ihn (als auf sich gehend und Antwort fordernd) bejaht. In beiden Momenten haben wir letztlich eine Bejahung des Auffordernden (des Sinnurhebers) selbst, weil sich die Antwort letztlich nicht auf den Inhalt der Aufforderung (Sinnsetzung), sondern auf den diesen Inhalt (vor)tragenden Auffordernden bezieht. (Die frühere Problematik von *Zeigen* und *Sich-Zeigen* der Wahrheit und des Wahren!).

Eine fundamentale Offenheit muß also jedem Aufrufsverhältnis zugrunde liegen. Das Sein des Aufgerufenen als solchen (insofern er aufgerufen ist) muß mit dieser Offenheit identisch sein. Wenn man hier den Aufruf der Wahrheit vor Augen hat und wenn man bedenkt daß die Wahrheit der Ursprung und Sinn der Vernunft ist, muß man schließen, daß das Sein der Vernunft in einem "Aus-der-Wahrheit- und zur-Wahrheit-Aufgerufen-sein" besteht.

Man könnte meinen, daß dieser Auffassung nach das "In-sich-Bestehen" der Vernunft verloren gehen müßte. Hier wird aber ein wesentliches Moment des Aufrufsverhältnisses verkannt. Der Aufruf (jeder Aufruf!) ist seinem Wesen nach auf eine Antwort gerichtet. Damit ist der Aufgerufene zu einer Setzung aufgerufen, die als "freie" Antwort, nur als eine aus dem Aufgerufenen selbst stammende Setzung zu verstehen ist. Der Aufruf der Wahrheit zur Freiheit (zur Freiheit einer Wahrheitssetzung) fordert eine Vernunftsetzung, die keine passive Rezeptivität und kein unfreies "Sich-reißen-Lassen" ist, sondern ein spontanes "Aus-sich-selbst-Hinausgehen" und dem "Aufrufenden-entgegen-Gehen". Der Aufruf zur Wahrheit ist also ein Aufruf zur "*Selbständigkeit*" in der Wahrheit.

Nun wollen wir alle diese Momente des Aufrufsverhältnisses im Hinblick auf unsere Frage (die Auffassung des Wahrheitsverhältnisses als eines interpersonalen Verhältnisses) zusammenfassen.

Der Aufruf der Wahrheit vollzieht sich innerhalb der Freiheit. Nun besagt Freiheit Spontaneität und Ursprünglichkeit ("von selbst anfangen") (88). Daraus erhellt:

a) der Aufrufende muß in sich selbst bestehen, in sich Seinen eigenen Ursprung (als Aufrufender) haben, von sich und seiner Aufrufshandlung Besitz haben. Sonst ist ein Aufruf zur Freiheit, der nur als *aus* der Freiheit stammend zu denken ist, unmöglich;

b) der Aufgerufene muß auch in sich selbst stehen, Besitz von sich selbst haben und der eigene Herr seiner Antwort sein. Sonst wäre es absurd und widersprüchlich, daß er *zur Freiheit aufgerufen* würde.

Also gehen die beiden "Subjekte" —die absolute Wahrheit und die Vernunft— in ihrer "Subsistenz" innerhalb des Aufrufsverhältnisses nicht unter, um eine "höhere" konkrete Totalität zu bilden. Vielmehr ist ein Aufrufsverhältnis gerade deshalb möglich, weil die beiden in ihrer "*subsistenten Ursprünglichkeit*" bestehen. In diesem Aufrufsverhältnis verschwindet jedes Moment in seinem tiefsten Sinne, wenn das ihm gegenüber stehende Moment seine Subsistenz verliert. Ohne ursprüngliche Subsistenz gibt es keine Möglichkeit weder "aufzurufen", noch "aufgerufen-zu-werden" und zu antworten, so wie andererseits ohne Aufruf (der Wahrheit) keine Subsistenz der Vernunft möglich ist.

Damit wird ausgeschlossen, daß ein echtes Aufrufsverhältnis innerhalb einer konkreten Totalität, deren Momente keine eigene Ursprünglichkeit und Selbständigkeit besitzen, statt finden könnte.

C) Das Verhältnis Vernunft-absolute Wahrheit enthält noch ein anderes, schon oben angeführtes, wesentliches Moment, das für unsere gegenwärtige Frage von entscheidender Bedeutung ist.

Die Wahrheit tritt vor der Vernunft als ein absolutes und unbedingtes Sollen. Der Aufruf der Wahrheit fordert eine volle und restlose Behauptung, durch die die Vernunft sich absolut (ver-)binden soll. Was hier gefordert wird, ist letztlich eine restlose und

(88) Siehe I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, B XXVIII, XXIX, 561.

unbedingte *Hingabe* der Vernunft an die absolute Wahrheit. Diese Hingabe, insofern sie eine Handlung der Vernunft ist, die eine *freie* Hingabe sein soll, enthält ein "willentliches" Moment (sich frei hinzugeben), das als ein "Vertrauensverhalten" auszulegen ist.

Auch dieses Moment deutet auf ein "*In-sich-Bestehen*" der Vernunft und der Wahrheit hin und schließt die "Theorie der konkreten Totalität" aus:

a) Ein Vertrauensakt muß aus der Ursprünglichkeit des Vertrauenden kommen: er soll sich "anvertrauen". Wenn der Vertrauensakt nicht aus einer freien in sich selbst stehenden Spontaneität kommt, kann man nicht mehr von Vertrauen, sondern nur von "Überwältigt-" oder "Genommenwerden" sprechen.

b) Derjenige, der das Vertrauen empfängt, muß auch als derjenige, der das Vertrauen einflößt, auftreten. Man vertraut auf "Jemand", der unser Vertrauen "bergen" kann, weil er "vertrauenswürdig" ist. Notwendige Bedingung einer *einsichtigen unbedingten* Vertrauenshingabe an die Wahrheit ist die Vertrauenswürdigkeit dieser letzteren. Diese "Vertrauenswürdigkeit", wie jede "Würde", ist nur als "personelle" Eigenschaft denkbar, sofern eine "Würde" nur in der Selbständigkeit des Gut-Seins gründen kann. Daraus folgt, daß man sich zwar auf "etwas" verläßt, aber daß man nur auf "Jemand" vertraut. Ein Vertrauensverhältnis kann nur "von Angesicht zu Angesicht" bestehen, und nur eine "Person" kann der Adressat einer einsichtigen vertrauensvollen Hingabe sein.

Aus diesen drei wesentlichen Momenten (Ergriffenheits-, Aufrufs- und Vertrauensverhältnis) der Wahrheitssetzung erweist sich, daß sowohl die absolute Wahrheit als auch die Vernunft in einem echten Sinne als "*Person-Sein*" zu verstehen sind. Damit ist hier *nur* das "*In-sich-Bestehen*" eines Seins im freien Besitz seiner Handlungen gemeint. Negativ ist damit gesagt, daß sowohl die Vernunft als auch die absolute Wahrheit nicht als Teilmomente einer konkreten, *höheren* Totalität zu verstehen sind. Diese Theorie würde das Verhältnis Vernunft-absolute Wahrheit in seinen wesentlichen Momenten mißverstehen und es letzten Endes undenkbar machen.

Im Hinblick auf die absolute Wahrheit steht die Vernunft vor

einer letzten Entscheidung, in der es um ihr eigenes Sein geht. *Letzten Endes* muß die Vernunft sich entweder zur *absoluten Wahrheit* oder zur *absoluten Unwahrheit* entscheiden. Erst wenn man sich dessen bewußt ist, was diese letzte Entscheidung (zur Wahrheit oder Unwahrheit) bedeutet, sieht man, was die Behauptung der Wahrheit in ihrer absoluten Verbindlichkeit und unbedingten Hingabe mit sich bringt, und erst dann kann man ihre letzte ermöglichende Bedingung erblicken.

Gewöhnlich vermeidet man diese "letzte" Entscheidung und bleibt die Vernunft in einem "Niemandsländ" (das im Grunde ein Unwahrheitsland ist!). Daher kommt es, daß die "letzte" ermöglichende Bedingung der Wahrheit nicht entdeckt wird und daß man sich mit ungenügenden Zwischen-Bedingungen zu begnügen versucht.

Wiederum sieht man ein, daß die *Erfahrung* der Wahrheit und ihrer letzten Wahrheitsqualität das tragende Moment der ganzen Reflexion ist. Wir sprachen von Wahrheit. Soll-Sein, Bejahung, Freiheit, Verbindlichkeit, Aufruf, Vertrauen, Engriffenheit usw. Das alles hatte nur den Sinn einer Hinleitung auf die ursprüngliche Erfahrung des Wahrheitsauftretens. Alle jene Begriffe fassen Momente, die nur in Beziehung auf diese letzte Erfahrung etwas bedeuten können. Wer diese Erfahrung nicht vollzieht, dem können alle diese Begriffe kaum zum Übergang ins Licht der Wahrheit verhelfen.

IV. KAPITEL

DER KREIS DER WAHRHEIT

«Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ
γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν
δ' ἐπιστήμης οὐσαν καὶ ἀληθείας»

(Plato, Rep., 508 e).

§ 1

Wie ist es letzten Endes möglich, daß wir etwas in Wahrheit wissen, d. h. daß die Vernunft ein "einsichtiges" Wissen (man weiß, daß man weiß!) besitzt. Diese Frage stand am Anfang unserer Arbeit und unsere Reflexion kreiste stets um sie herum.

Unsere ganze Reflexion stand unter der "Idee" der Wahrheit. Eine Vertiefung in die Fragestellung zeigte, daß die transzendente Fragestellung selbst (als mögliche Frage!) nur aus der "Idee" der Wahrheit in ihrem prägnanten Sinne denkbar ist. Die "Idee" der Wahrheit erwies sich also als schlechthin a priori.

Aufgabe unserer Reflexion war nicht eine statische Betrachtung und Beschreibung des Wissens in seinen formalen und materialen Momenten, sondern die Enthüllung des realen Lebens des Wissens in seiner Genesis (Ursprung und Sinn). Damit suchten wir nicht nur eine "Bestimmung" des Wissens in sich selbst, sondern darüber hinaus eine "Bestimmung" der Wahrheit selbst, insofern sie Ursprung und Sinn jedes "wahren" Wissens ist.

Unsere Reflexion war "systematisch", d. h. auf die sachliche Lösung der Frage nach der Wahrheit des Wissens gerichtet. "Methodisch" jedoch knüpfte sie an die kantische Spekulation über das Wissen an. Damit verfolgten wir nicht den Zweck eines bequemen Ansatzpunktes, der uns einer tieferen Reflexion und Grundsätzlichkeit unserer Fragestellung entbände. Unsere Absicht war eine andere. Kant war für uns ein "Symbol". Er hatte die

Frage nach der Wahrheit des Wissens außerordentlich klar und radikal gestellt und zugleich die Denkrichtung, die die Genesis (Ursprung und Sinn) der Wahrheit in einer Vernunft- oder Weltimmanenz sah, zum Abschluß gebracht. Unsere tiefste Absicht war zu untersuchen, ob die kantische Spekulation sowohl in ihrer Problematik als in ihren systematischen Resultaten eine Vertiefung forderte.

Die kantische transzendente Reflexion beschränkte sich hauptsächlich auf eine statische Analyse der in dem faktisch vorhandenen Wissen —objektiven Wissen!— enthaltenen Momente.

Die so enthüllte "Struktur" des objektiven Wissens enthält nach Kant zwei Grundmomente:

a) *sinnliche Gegebenheit*,

b) *Bezogenheit auf die Einheit der Apperzeption* (oberstes Einheits- und Objektivitätsprinzip) durch die Kategorien (entfaltete Modi der Bezogenheit der sinnlichen Gegebenheit auf die Einheit des Ich-denke).

Die gesamten Momente werden durch die Spontaneität der Vernunft in die *Einheit einer Erkenntnis* gebracht. Dieses Spontaneitätsmoment wurde von Kant immer stark betont, aber nur insofern es ein Einheitsmoment (einheitsstiftendes Moment!) ist. Das entscheidende Moment dieser Vernunftsspontaneität, wodurch sie eine *Erkenntnis*, d. h. ein *echtes und wahres Wissen* (in der Behauptung) setzt, wurde in seinen ermöglichenden Bedingungen nicht untersucht. Kant beachtete nicht genügend, daß die *Erkenntnishandlung* nur im Lichte der Wahrheit vollzogen werden kann und daß die (objektive) Setzung sich nicht in ihren materialen und formalen Momenten erschöpft. Kant reflektierte nicht über die letzte entscheidende Vernunftshandlung, die sowohl die materialen und formalen Momente des Wissens als ihre bloße Einheit im objektiven Urteile *im Lichte der Wahrheit* (in der Behauptung) setzt.

Auf diese wahrheitssetzende Vernunftsspontaneität, die jeder wahren objektiven Setzung notwendig zugrunde liegt und die über die einheitsstiftende Vernunftsspontaneität hinausgeht, war aber unsere Reflexion stets gerichtet.

§ 2

Jede objektive Vernunftsetzung, insofern sie etwas "setzt", tritt mit dem Anspruch auf (innerhalb eines bestimmten Bereiches) *wahr zu sein*, d. h. jede objektive Vernunftsetzung behauptet etwas *und* zugleich damit ihre eigene Behauptung (setzt sich als wahr!).

Es wurde gezeigt, daß diese Behauptung nur als Behauptung der *absoluten Wahrheit* zu verstehen ist. Die absolute Wahrheit erwies sich also als die *letzte ermöglichende Bedingung* jeder objektiven Wahrheitssetzung und jeder echten Behauptung. Weil die Behauptung in sich keine bloße "Formalität" ist und als Wahrheitsbehauptung auf die Einheit von Essenz und Existenz zielt, erwies sich auch die absolute Wahrheit als absolutes *Wahr-Sein*, das in sich den ideal-existenziellen Ursprung und Sinn jeder Vernunftsbehauptung enthält. Schließlich wurde gezeigt, daß dieses absolute Wahr-Sein nur als *Gut-Sein* die in jeder Behauptung bezielte Wahrheit garantieren kann.

Am Ende unserer Reflexion stehen wir nun vor zwei Gefahren, die, obgleich sie im Vollzug der Reflexion selbst prinzipiell schon überwunden sind, doch eine direkte Erwägung erfordern, wenn der Sinn unserer Reflexion nicht mißverstanden werden soll.

§ 3

Durch die transzendente Reflexion über das Wissen und seine Wahrheit haben wir die absolute Wahrheit erreicht. Sie hat vor uns geleuchtet. Dieses "Wissen" von der absoluten Wahrheit ist Grundbedingung für jedes Wissen überhaupt.

Hier könnte ein "höherer Skeptizismus" auftreten, der argumentierte: Wir wissen eigentlich *nur* von der absoluten Wahrheit. Damit hätten wir in der Sphäre des Wissens eben die Grundeinstellung einiger "Mystiker", denen nach der "Erfahrung" des Absoluten die Welt verloren geht.

Das soll nicht unser Fall sein (1). Es war gerade der Sinn unserer Reflexion, die absolute Wahrheit als Ursprung und Sinn, d. h. als letzte "Begründung" jeder echten Vernunftsbehauptung, aufzuzeigen. Die Vernunft als solche in ihrem Leben steht nur im Lichte der absoluten Wahrheit, die auch absolute *Wahrhaftigkeit* ist und als solche die Gewähr bietet, daß die in ihr "begründete" Vernunft die Wahrheit im echten Sinne erreichen kann. Die "Wahrheit" garantiert also die "Wahrheiten". Die Absolutheit der Wahrheit ist keine "jenseitige", sondern eine, die in ihrem Transzendenz-Immanenz-Charakter jede *echte* Vernunftssatzung garantiert, insofern diese eine *vernünftige* Setzung ist.

Das letztere ist entscheidend. Daß die absolute Wahrheit jeder Vernunftssatzung zugrunde liegt, bedeutet nicht, daß sie jede "beliebige" Setzung der Vernunft "garantiert". Nur eine Setzung, die sich "im Lichte" der Wahrheit vollzieht, wird von dieser in ihrer Wahrheit gewährt. Nicht alles, das *als* Vernunftssatzung gesetzt wird, ist eine *wahre* Vernunftssatzung. Die Vernunft in ihrer "Urteilstätigkeit" ist vom Willen getragen. Der Wille als solcher reicht weiter als die Vernunft im engeren Sinne. Daraus folgt, daß die Vernunft sich von dem Willen verleiten läßt, den Bereich des Vernünftigen zu überschreiten. Dann setzt sie, was nicht "einsichtig", sondern nur "willkürlich" gewollt ist (2).

Descartes verstand *systematisch* die absolute Wahrheit als die letzte Garantie *jeder* Wahrheitsatzung (3). Die Cogitatio als "Werk" (opus) der absoluten Wahrheit trägt in sich das "Zeichen" (nota) der Wahrheit, das die Wahrheitsgewähr für die endlich er-

(1) Auch die fichtesche Reflexion über das Absolute enthält diese beiden Momente. Das Absolute erhebt sich über alle Disjunktionen und steht zugleich im tiefsten Zusammenhang mit der Disjunktionswelt des Wissens, "denn auch nach Einkehrung in Gott, geht die Welt uns nicht verloren". J. G. FICHTE "Anweisung zum seligen Leben", V, 461.

(2) Siehe Descartes, "Meditationes de prima philosophia", Med IV.

(3) Von größter Bedeutung ist es, *den Bereich* der "Einsichtigkeit" genau zu bestimmen. Die Vernunft ist (durch den Willen) geneigt, von einer erreichten Einsichtigkeit aus die Behauptungen auf "Vorstellungen" auszu-dehnen, die in dieser Einsichtigkeit nicht mehr begründet sind.

kennende Vernunft ist. Aber das gilt nur, wenn die Vernunftsetzung sich in der begleitenden Helligkeit der Wahrheit selbst (Klarheit und Deutlichkeit als Wahrheitskriterium!) vollzieht.

Unsere Position ist im Grunde dieselbe, wie die des Descartes. Die absolute Wahrheit, die zugleich absolute Wahrhaftigkeit ist, bezeugt nicht nur sich selbst, sondern garantiert auch jede *Vernunftsetzung* in ihrer Wahrheitsqualität.

Damit haben wir es uns mit dem Wissen und mit der Wahrheit nicht gerade leicht gemacht. Es ist eigentlich eine außergewöhnliche Schärfe und Anstrengung der Vernunft erforderlich, um eine "echte" Vernunftsetzung von einer "unechten" zu trennen. Eine echte Vernunftsetzung muß (unmittelbar oder mittelbar) "einsichtig" sein. Das erfordert, daß diese Setzung in dem ganzen System der Vernunft "gedacht" sei, was letzten Endes nur geschehen kann, wenn alle ihre *Voraussetzungen* "gedacht" werden können. Man sieht sogleich ein, daß eine große Zahl von "Evidenzen", "Einsichtigkeiten" und "Selbstverständlichkeiten", die letztlich nur ein "Präzipitat" extra-vernünftiger und nicht-einsichtiger Annahmen sind, diese Prüfung nicht bestehen könnten.

§ 4

In jeder Vernunftsbehauptung wird die absolute Wahrheit "mit-behauptet". Wir "wissen" von der absoluten Wahrheit, und dieses Wissen ist die letzte ermöglichende Bedingung jedes anderen Wissens. Diese "Gegenwärtigkeit" der absoluten Wahrheit in jeder Wahrheitssetzung könnte aber zu der Annahme verleiten, daß wir die absolute Wahrheit, d. h. das absolute Wahr-Sein *an sich* erkennen, bestimmen oder denken können. Unsere ganze Reflexion gibt übrigens Anlaß dazu insofern wir dauernd über die absolute Wahrheit gesprochen haben und sie als Urprung und Sinn der Vernunft, restlose Einheit von Sein und Denken, totales "In-sich-Bestehen", und "Gut-Sein" "bestimmt" haben.

Aber kann die "absolute" Wahrheit, das heißt, das "absolute" Wahr-Sein *gedacht* oder *bestimmt* werden? In welchem Sinne

dürfen wir von einer "Bestimmung" des Absoluten sprechen? Welche Bedeutung haben unsere Aussagen über das Absolute?

Wenn das Absolute "gedacht" werden soll, müßte es *als* "absolutes" gedacht werden. Es müßte gedacht werden *als* das alles Bestimmende und *durch gar nichts Bestimmte*. Damit ist ein "bestimmendes" Denken des Absoluten als ein Widerspruch in sich selbst erwiesen. Insofern das (bestimmende) Denken (im Sinne Kants) immer die Anwendung einer "höheren" Gesetzlichkeit enthält, kann das Absolute überhaupt nicht "gedacht" werden.

Aber nicht nur ein "bestimmendes" Denken, sondern überhaupt jede Art von Denken muß prinzipiell scheitern, wenn es das Absolute *an sich* zu fassen versucht.

Das Absolute enthält in sich eine restlose Einheit von Sein und Denken, bzw. Essenz und Existenz. Gerade diese Einheit macht sein "Wesen" aus. Das Denken als solches (jede Art von Denken!) vermag nicht "Sein" und "Existenz" zu fassen, und daher auch nicht die totale Einheit von Essenz und Existenz. Diese kann "behauptet oder gesetzt werden" (in der Behauptung: "Das Absolute ist die restlose Einheit von Essenz und Existenz"), aber sie wird doch dabei nicht *eigentlich* gedacht.

Das sieht man noch deutlicher durch folgende Überlegung. Wenn das Absolute ist, muß es über der höchsten Disjunktion von Sein und Denken stehen, sonst würde es kein Absolutes mehr sein. Nun ist klar, daß, insofern das überdisjunktive Absolute (in irgendeiner Art!) gedacht wird, es widersprüchlicherweise zum Glied dieser Disjunktion, wenn auch der höchsten, wird. Jede Art von Denken im Hinblick auf das Absolute an sich bedeutet eine Gleichsetzung des Absoluten mit der Synthese des Relativen, des Ursprünglichsten mit einem Derivierten. Damit aber hat das Absolute seinen Absolutheitscharakter verloren und gerät in seine "absolute" Entfremdung.

Diese "Udenkbarkeit" des Absoluten, das sich jedem Denken und Wissen entzieht und doch der Ursprung jedes Denkens und Wissens ist, macht das Grundthema der "Wissenschaftslehre" Fichtes von 1804 aus.

Dort fragt Fichte nach der letzten ermöglichenden Bedingung

jedes Wissens überhaupt. Seine Reflexionsmethode besteht in der Ausscheidung aller Disjunktionen, bis die letzte, über jeder Disjunktion stehende Einheit erreicht wird, die nur das "predikatlose" Absolute sein kann.

Die letztliche "Udenkbarkeit" des Absoluten hat bei Fichte noch eine zweite Begründung in einer tieferen Reflexion über das "Wesen" jedes Denkens und Wissens überhaupt. (Es ist klar, daß hier nur von dem "spekulativen" Wissen gesprochen wird).

Die höchste Stufe des *begreifenden* Wissens ist der "Begriff". Der Begriff aber ist nicht das Absolute und kann auch nicht das Absolute adaequat wiedergeben. Dem Begriffe gegenüber steht das reine Licht oder besser die absolute Evidenz (Intuition) aus der er lebt. Weder der Begriff, noch die Intuition enthalten selbst in sich das Absolute:

a) Der "Begriff" als solcher ist ein "Durch", das eine Wechsel-Beziehung zwischen zwei gesonderten Gliedern darstellt. Jedes Begreifen ist ein "Fortgehen von Einem zum Andern" (4). Jedes Begreifen setzt ein "Von" (Grund, Ratio, Prinzip), aus dem etwas "begriffen" wird voraus. So enthält jeder Begriff eine "Ableitung" und eine innere "Dualität", die es verbieten, den Begriff als das Letzte und als adaequate Erfassung des Absoluten zu setzen. Das Absolute hat neben seinem absoluten Einheitscharakter eine radikale Ursprünglichkeit (reines "Von" oder absolutes "von-Sich") (5), die jeder Begrifflichkeit widerspricht.

b) Dem Begriff gegenüber steht das reine Licht, als den Begriff erzeugendes und vernichtendes Prinzip. Dieses reine Licht, als in der Vernunft immanentes Licht, kann ebenfalls nicht mit dem Absoluten gleichgesetzt werden. Das reine Licht, als Helligkeit der Vernunft, vermag nicht das schlechthin "irrationale" Moment der reinen realen Faktizität zu tragen. Die reine Faktizität als solche —ex definitione—, ist aus dem Lichte nicht mehr zu *erklären*.

In der reinen Faktizität finden wir die absolute Grenze des Begriffes und des Lichtes. Dennoch muß auch die reine Faktizi-

(4) J. G. FICHTE, Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804, X, 168.

tät von der absoluten Genesis getragen sein. Sie muß in sich die absolute Einheit des Lichtes und der Faktizität vollziehen. Diese absolute, letzte Einheit ist für uns absolut unbegreiflich. Alles Begreifen ist nur aus dem Lichte möglich, und das Licht vermag die reine Faktizität nicht zu durchleuchten. Es bleibt immer ein "hiatus irrationalis" zwischen dem Lichte (als absoluter Evidenz!) und der schlechthinigen Materialität. Das Absolute kann also weder begreiflich noch einsichtig werden, insofern jede Einsichtigkeit aus dem immanenten Lichte — das in sich die reine Faktizität nicht genetisch enthält — kommen muß.

So setzt sich das Absolute an sich über jede Evidenz, Einsichtigkeit, als das "Absolute" und *nicht mehr* als das "Absolute". Damit erreichen wir kein *Wissen* mehr, sondern erkennen nur die Grenzen jedes Begreifens auch in seinem höchsten Sinne. Das Absolute ist weder Wissen noch ist es ein Sein, noch ist es Indifferenz, noch ist es Identität beider, sondern es ist durchaus und lediglich das Absolute (6).

In dieser restlosen Absolutheit ist das Absolute "absolut nur als unbegreiflich und weiter nichts zu denken" (7). Es wird "als Unbegreifliches und schlechthin nur als Unbegreifliches, und weiter nichts mehr gesetzt" (8).

Diese *Unbegreiflichkeit* des Absoluten ist nicht als eine "Realität" des Absoluten zu verstehen. "Das Absolute ist nicht an sich unbegreiflich: denn dies hat keinen Sinn: es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff an ihm sich versucht" (9). Man könnte treffend sagen: es ist *überbegrifflich*.

So ist hier eben "das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, als Unbegreiflichen, vollzogen" (10). Damit haben wir eigentlich

(5) Ebenda X, 240. Fichte nennt das Absolute auch "Urgenesis" X, 261.

(6) Diese Unbegreiflichkeit und "Tatsächlichkeit" des Absoluten ist *an sich* eine reine Geschlossenheit von Licht, Sein, und Soll.

(7) J. G. FICHTE, Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804, X, 118.

(8) Ebenda X, 117.

(9) Ebenda X, 118.

(10) Ebenda X, 115.

nicht ein *Wissen* über das Absolute erreicht, sondern nur ein *Wissen* über das *Wissen* selbst, insofern es seine absolute Grenze erkennt. Das Sich-Begreifen des *Wissens* endet mit der absoluten Unbegreiflichkeit des Absoluten.

Von dieser fichteschen Perspektive aus können wir wieder unsere frage aufstellen: Welchen Sinn haben alle unsere Aussagen über das Absolute? Welche Bedeutung haben alle unsere "Bestimmungen" der absoluten Wahrheit?

a) Es ist klar, daß alle diese Aussagen sich auf das Absolute *an sich* nicht beziehen können.

b) Auch in Bezug auf das Absolute *an sich* insofern es die *Vernunft* und das *Wissen* bestimmt, haben diese Aussagen keine "Wahrheit". Diese "relative" *innere* Bestimmung des Absoluten, ist nicht erlaubt, weil sie nur aus einer *absolut-inneren* Bestimmung (aus der Bestimmung des Absoluten *an sich* und *in sich* selbst!) denkbar ist.

c) Diese Aussagen sind "wahr" nur, sofern sie Aussagen über die *vom Absoluten bestimmte Vernunft* sind. Das *Wissen* begreift sich selbst als durch das Absolute bestimmt, und dieses *Wissen* über die Bestimmung durch das Absolute ist die Höhe des Vernunftwissens über sich selbst und "indirekt" über das Absolute.

§ 5

Von hier aus erreichen wir die Höhe einer "negativen Theologie" des Absoluten, die sowohl die Verabsolutierung des Relativen, als auch die Relativierung des Absoluten prinzipiell negiert. Der zu Ende gedachte Transzendentalismus konzipiert das Absolute als das Absolute und *nur* als solches. Dieses Absolute wird in gewissem Sinne als das "faktische vor allem Faktum" (11) gesetzt; und wird begriffen nur als das, das "wir nie begreifen werden" (12).

Wenn wir nach dem Sinn aller unserer Aussagen über das

(11) Diese "Vorfaktizität" ist die der einer "Urgenesis".

(12) Siehe, J. G. FICHTE, Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804, IV Vortrag.

Absolute fragen, sehen wir sogleich ein, daß diese Aussagen a) entweder diese Unbegreiflichkeit des Absoluten behaupten oder b) nur Aussagen über die Vernunft selbst und ihre Beziehung zum Absoluten sind.

Gewiß weisen alle diese Aussagen auf etwas *Inhaltliches* in dem Absoluten selbst hin, insofern alle diese Bestimmungen der Vernunft von dem Absoluten her gesetzt sind. Aber insofern das "Wie" oder der "Realisationsmodus" aller dieser "Eigenschaften" im Absoluten selbst uns sich prinzipiell entziehen (da das Begreifen und das Verstehen in der Erfassung des "Wie" bestehen!), muß man schließen, daß das Absolute als solches, d. h. in sich selbst absolut "unbegreiflich" und "unverständlich" ist.

In der traditionellen Philosophie gibt es eine Richtung, die die drei Momente der Erfassung des Absoluten (*affirmatio*, *negatio*, *eminentia*) folgenderweise ordnet: *affirmatio*, *eminentia* und *negatio*. Die Negation wäre also das höchste Moment der Erfassung des Absoluten. Diese Negation aber wäre kein leeres "Nicht-Wissen", sondern ein höchstes Wissen, insofern es *nach* der "*affirmatio*" und *nach* der "*eminentia*" (und *aus* den beiden!) kommen würde.

Damit haben wir das tiefste Verhältnis der Vernunft zum Absoluten gekennzeichnet. Die Vernunft bleibt vor dem Absoluten eigentlich nur in einem Schweigen und in einer aktiven Erwartung einer "höheren" Offenbarung. Unsere ganze Arbeit hat gezeigt, daß jede echte Wahrheitsbehauptung nur durch ein Auftreten der absoluten Wahrheit in sich selbst und in der Ergriffenheit der Vernunft möglich ist. Die Vernunft kann nur die formalen Bedingungen der Wahrheitssetzung leisten. Daß sie "Wahrheit" erreicht, liegt nicht in ihrer Macht. Das vollzieht sie nur durch ein von der Wahrheit selbst Ergriffen-, Hingerissen- oder Emporgehobenwerden (Wissen als Teilhabe). Die Vernunft kann nur die Bedingungen des Sich-erzeugens der Wahrheit in der Vernunft aufstellen (13). In diesem Sinne vollzieht sich im Wissen eine "Ver-

(13) Siehe oben Seiten 135 ff.; 174-175, 177-178.

nichtung des Ich [als reiner Vernunft] am reinen Lichte" (14).

Die absolute Wahrheit selbst denk und weiß von sich selbst in uns, und im Wissen geht die Vernunft über sich selbst hinaus (15), insofern sie zur absoluten Wahrheit emporgehoben wird; damit wird das Absolute *in sich selbst* weder angeschaut noch konzipiert. Dennoch ist diese erste Offenbarung des Absoluten ein Zeichen und eine Vorahnung einer letzten und endgültigen Offenbarung.

(14) J. G. FICHTE, "Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804" X, 148.

(15) Dieses "Über-sich-hinaus-gehen" ist durch ein "Über-sich-selbst-be-stehen" ermöglicht. Der Mensch "steht" eigentlich "über sich selbst".

INHALTSÜBERSICHT

	Seiten
VORWORT	VII
QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	IX

ERSTER TEIL

Die kantische Spekulation

I. KAPITEL: Die transzendente Reflexion als Reflexion der Vernunft über sich selbst	3
II. KAPITEL: Der Ansatzpunkt der transzendentalen Reflexion ..	21
III. KAPITEL: Der Weg der transzendentalen Reflexion	39
IV. KAPITEL: Die sinnliche Gegebenheit und die Objektivität	55
V. KAPITEL: Das Denken und die Objektivität	77

ZWEITER TEIL

Die Wahrheitssetzung im Urteile und ihre letzte Möglichkeitsbedingung

I. KAPITEL: Die objektive Urteilssetzung	105
II. KAPITEL: Die Wahrheitssetzung im Urteile	123
III. KAPITEL: Das Urteil und die absolute Wahrheit	139
IV. KAPITEL: Der Kreis der Wahrheit	201
INHALTSÜBERSICHT	213

LEBENS LAUF

Als Sohn des Offiziers José Manzana und seiner Ehefrau Saturnina Martinez de Marañón wurde ich, José Manzana Martínez de Marañón am 11 Juni 1928 zu Barcelona (Spanien) geboren.

Nach der Volksschule zu Vitoria absolvierte ich in Vitoria das humanistische und das philosophische Studium. Dann studierte ich acht Semester Theologie in der "Theologischen Hochschule" zu Vitoria.

Im Winter 1955 kam ich nach München in dessen Universität ich mich als ordentlichen Student der Philosophischen Fakultät immatrikulierte.

In München, wo ich sieben Semester studiert habe, hörte ich Philosophie bei Prof. Dr. Reinhard Lauth, Prof. Dr. Aloys Wenzl, Prof. Dr. Josef Stürmann und Prof. Dr. Wolfgang Stegmüller. Außerdem besuchte ich die Vorlesungen und die psychologischen Übungen von Prof. Dr. Philipp Lersch und die theologischen Vorlesungen und Übungen von Prof. Dr. Gottlieb Söhngen.

